LA CRÉATION DU COUVENT FÉMININ DE PANAYIA CHRYSSOPIGI À PATMOS ET LA QUESTION DES AUTORISATIONS DE « RESTAURATION » DE LIEUX DE CULTE DANS LE DODÉCANÈSE (MI-XVIe - MI-XVIIe SIÈCLE)

La création et la restauration de lieux de culte non musulmans en terre d'islam en général et dans l'Empire ottoman en particulier ne sont pas un sujet neuf, encore qu'ils n'aient pas fait l'objet de très nombreuses études[1]. R. Gradeva prépare actuellement dans les archives ottomanes une enquête de grande ampleur sur la question des églises et monastères chrétiens. Il va de soi que les synagogues avaient le même statut. Néanmoins, dans la mesure où je m'intéresse ici au monde chrétien, je parlerai dans les lignes qui suivent d'églises, afin de ne pas alourdir les phrases.

La doctrine juridique est assez bien établie[2]. Il n'était pas autorisé de construire d'église neuve dans les villes ou agglomérations importantes,

Nicolas Vatin, directeur de recherche au CNRS, directeur d'études à l'EPHE, Centre d'études turques ottomanes, balkaniques et centrasiatiques, Collège de France, Institut d'études arabes, turques et islamiques, 52 rue du Cardinal-Lemoine, F-75231 Paris Cedex 05.
nvatin@ehess.fr

[1] Cet article n'aurait pas pu voir le jour sans l'aide de Mme Elizabeth Zachariadou, avec qui j'ai eu sur le sujet de nombreuses et fructueuses discussions, qui m'a fourni des références en grec et qui m'a relu avec la précision qu'on lui connaît.

[2] Sur ce paragraphe, cf. Fattal, *Le Statut*, p. 174-203. R. Gradeva résume également la doctrine juridique au début de son article « Ottoman Policy ». On trouvera aussi un

Turcica, 45, 2014, p. 3-59. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032664

non plus que dans leurs environs immédiats – à moins de 1 mille pour Abû Ḥanîfa. On pouvait en revanche, du point de vue hanéfite normalement adopté par les Ottomans, restaurer celles qui existaient avant la conquête quand cette dernière ne s'était pas faite par violence mais à l'issue d'un pacte avec les futurs *ẕimmî*. Abû Yûsuf, disciple et continuateur d'Abû Ḥanîfa, en déduisait que rien ne pouvait être détruit ou changé de ce qui avait été convenu dans le traité de paix et que les églises de construction postérieures devaient être détruites. Le développement de la réflexion juridique et de la jurisprudence amenèrent donc à adopter le principe que ces restaurations et reconstructions devaient se faire à l'identique, sans agrandissement, voire même en n'employant pas d'autres matériaux que ceux de l'état primitif.

Ce sont bien ces principes que l'on trouve appliqués au XVIe siècle dans les *fetvâ* d'Ebû-s-Su'ûd : seules des églises antérieures à la conquête dans un contexte de pacte peuvent être restaurées en agglomérations de peuplement mixte[3], mais les agrandissements ne sont pas tolérables[4] et les matériaux ne doivent pas changer[5]. À la fin du XVIIIe siècle Mouradgea d'Ohsson, après avoir résumé les points principaux de l'orthodoxie hanéfite[6], observe :

> « Il est donc interdit aux chrétiens de fonder de nouvelles églises. La loi le défend, et le fanatisme religieux de la nation dominante ne permet pas au gouvernement d'user d'indulgence à cet égard. On ne peut citer qu'un seul exemple d'une faveur de ce genre accordée aux chrétiens. Les Grecs de Brousse l'obtinrent, en 1642, de la protection du Grand-Vézir Cara-Moustapha-Pascha. Il est vrai que sans la fermeté de ce ministre, cette concession leur eût été funeste ; car la populace de Brousse, excitée par le *Cady*, démolit de fond en comble et la nouvelle église, et trois anciennes. Mais le Grand-Vézir fit punir sévèrement les chefs de cette émeute, et autorisa les chétiens de Brousse à réédifier leurs quatre églises. Au reste, dans tout ce qui concerne le culte public des sujets tributaires, le degré de tolérance dépend, ou du génie plus ou moins éclairé du Souverain, ou de l'inclination à la vénalité des ministres[7]. »

résumé – un peu irénique – de la question dans l'article « Kilise » de la *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

[3] Cf. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, nos 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465.

[4] *Ibid.*, no 466.

[5] *Ibid.*, no 468.

[6] Mouradgea d'Ohsson, *Tableau*, vol. V, p. 52-53.

[7] *Ibid.*, p. 53.

Nous sommes à la fin du XVIII[e] siècle, à une époque où un certain raidissement musulman était sans doute sensible dans une opinion ottomane ayant conscience de menaces pesant sur l'Empire[8]. Cela peut expliquer la tonalité négative des considérations de Mouradgea d'Ohsson. À y regarder de plus près, le verre semble à moitié plein aussi bien qu'à moitié vide : ce sont bien les constructions neuves *ex nihilo* qui apparaissent interdites et dont la réalisation choque le cadi et les musulmans de Bursa, la destruction d'anciennes églises n'étant que la conséquence malheureuse d'une émeute. Quant aux allusions à la plus ou moins grande largeur d'esprit du souverain et à la cupidité des hommes d'État, elles rappellent qu'une certaine souplesse régnait et qu'il n'y avait finalement que des cas particuliers. Or c'est à la même conclusion que parviennent M. Kiel et R. Gradeva, à partir de l'étude de la réalité sur le terrain.

M. Kiel a montré comment la Grèce avait connu au XVI[e] siècle une prospérité marquée par des restaurations, mais aussi des agrandissements et des créations de monastères et d'églises en grand nombre[9]. Il a également consacré une vingtaine de pages d'un livre sur la Bulgarie ottomane aux autorisations de restauration ou reconstruction d'églises ou monastères dans les Balkans[10], toujours avec la mention qu'il s'agissait de bâtiments antérieurs à la conquête et que l'on se bornerait à les rétablir dans leur état d'origine ; non sans souligner qu'en fait les nombreux couvents et églises d'époque ottomane dans les Balkans, loin d'être le plus souvent reconstruits à l'identique, sont plus d'une fois des créations, notamment en milieu rural dans des villages neufs, mais aussi dans des villes de fondation ottomane. Sans se risquer à généraliser, il constate avoir trouvé dans sa documentation, plus fréquemment que des autorisations accordées au niveau du cadi, des firmans sultaniens sollicités, le cas échéant *via* un *iʿlâm* de cadi[11], sans compter les interventions du pouvoir central pour calmer le zèle excessif de ses représentants locaux. C'est en tout cas la situation locale, conclut-il, qui dicte la politique menée sur place et il en vient à supposer que, contrairement aux restaurations de bâtiments

[8] Dans son récent article « From the Bottom'up and Back Again until Who Knows When », p. 139-140, R. Gradeva insiste sur l'importance du contexte politique général pour expliquer les variations des modes d'application de la loi.

[9] Cf. Kiel, « Central Greece ».

[10] Cf. Kiel, *Art*, p. 184-205.

[11] *Ibid.*, p. 186. Pour une description systématique de la procédure aux XVII[e]-XVIII[e] siècles d'après une vaste documentation, cf. Gradeva, « From the Bottom'up ».

anciens donnant lieu à une autorisation écrite, les constructions *ex nihilo* devaient se faire avec la permission verbale des autorités locales[12].

R. Gradeva insiste elle aussi sur le poids des circonstances politiques dans l'attitude ottomane, soulignant une certaine incohérence – d'un point de vue juridique – dans le choix tantôt de confisquer ou détruire les églises, tantôt de les préserver, que ce soit dans les localités conquises par la force comme par le pacte[13]. Une fois la présence ottomane bien établie, le droit hanéfite classique s'appliquait : R. Gradeva décrit à son tour dans de premiers articles[14] le processus d'obtention d'une nécessaire autorisation accordée soit par le cadi, soit par le pouvoir central, sans que l'on sache ce qui motivait les *ẕimmî* dans le choix de l'une ou l'autre instance, étant entendu qu'il lui semble, comme à M. Kiel, que les restaurations de monastères étaient plutôt du ressort du gouvernement central, vers lequel on se tournait en tout cas pour se plaindre des abus des pouvoirs locaux. Dans une étude plus récente, elle résume ainsi la procédure à peu près systématiquement suivie, à en juger par sa vaste documentation, aux XVIIe-XVIIIe siècles[15] : sollicitation auprès du divan impérial par une communauté donnée (soit directement soit par le biais d'un *i'lâm* du cadi local) d'un firman ordonnant au cadi une enquête sur le terrain ; à la suite de cette enquête, obtention d'une *ḥüccet* ou d'un *i'lâm* certifiant la légalité du projet de restauration ; présentation au divan de ces documents, le cas échéant appuyés d'une *fetvâ* afin d'obtenir un nouvel ordre autorisant les travaux, non sans rappeler l'obligation canonique de ne pas changer de matériaux et de respecter les dimensions d'origine. Au demeurant, R. Gradeva souligne elle aussi qu'en pratique, de nombreux lieux de culte furent agrandis ou créés *ex nihilo*, tout en notant que les hanéfites ne l'interdisaient pas dans les agglomérations sans population musulmane[16]. Des ordres de destruction d'églises bâties sans autorisation ou en violation de la *şerî'a*, dans la seconde moitié du XVIe et au début du XVIIe siècle, donnent du reste à penser que, comme le suggérait M. Kiel, ne pas demander une autorisation pouvait être le moyen le plus sûr de ne pas essuyer de refus[17]. Une étude plus pointue sur quelques cas

12 Kiel, *op. cit.*, p. 201-202.
13 Cf. Gradeva, « Ottoman Policy », p. 17 *sqq.*
14 *Ibid.*, p. 23 *sqq.*
15 Gradeva, « From the Bottom'up ».
16 *Ibid.*, p. 25, où elle renvoie aux *fetvâ* n°s 460 et 461 d'Ebû-s-Su'ûd qui peuvent en effet, par déduction, être interprétées ainsi.
17 Gradeva, « Ottoman Policy », p. 26 ; *id.*, « On *Zimmi*s », p. 181. Il est vrai qu'elle ajoute un peu plus loin (p. 204) : « *While I have never come across any document explicitly*

précis[18] confirme R. Gradeva dans ses premières conclusions : les Ottomans montraient au total de la souplesse dans l'application de la loi, fermant même, le cas échéant, les yeux sur des travaux dont la légalité peut paraître contestable ; mais cette permissivité avait ses limites – elle était moins grande, par exemple, dans les villes qu'à la campagne. En tout cas, on tenait compte de la situation autant que de la loi et d'ailleurs les musulmans locaux avaient eux aussi leur mot à dire, comme en attestent leurs plaintes auprès des autorités.

Il se trouve que le fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos conserve une série non négligeable de documents concernant cette question[19], même en se bornant aux documents du XVI[e] et de la première moitié du XVII[e] siècle[20]. Particulièrement intéressante est la question de la création *ex nihilo* du couvent féminin de Panayia Chryssopigi à Patmos, à laquelle est consacrée la plus grande partie du présent article. Il m'a paru néanmoins qu'il ne serait pas sans intérêt de la replacer dans son contexte en donnant d'abord un aperçu des autres cas que

permitting the construction of a new church, quite often orders for the destruction of illegally built new ones are an indication that such a legal possibility was probably not just a fiction ». M. Kiel renvoie notamment à un ordre enregistré dans le *Mühimme Defteri* 5 (n° 674), expédié le 21 décembre 1565, aisément consultable grâce à la publication de ce registre par les soins de la direction générale des Archives. Adressé aux cadis de Castoria et Prilep, cet ordre évoque une procédure assez lourde, puisqu'une première enquête avait été menée sur l'ordre du sultan – sans que l'on sache si son attention avait été attirée par des musulmans locaux – qui avait donné lieu à l'établissement et à l'envoi à la Porte d'un registre recensant nominalement les églises créées (*iḥdâs̱ olan*). En retour, l'ordre était expédié de détruire les églises nouvelles ou les anciennes églises agrandies et de ne pas permettre que pareils abus se reproduisissent. Ceux qui ne se plieraient pas à ces interdictions devaient être punis. M. Kiel conclut que, toutes sévères qu'elles paraissent, ces dispositions se révélaient sans effet. Au demeurant, il est difficile de savoir si la mention que ces constructions et restaurations étaient « contraires à la *şerî'a* » était un argument justifiant les mesures prises, ou si elle impliquait une nuance, certaines constructions (en milieu rural non musulman, par exemple) pouvant être tolérées – ce qui est d'ailleurs improbable. Les *ḳânûnnâme* du *sancaḳ* de Bosnie du début du XVI[e] siècle disent assez clairement qu'il convenait de détruire une église élevée sur un site où il n'y avait pas d'église auparavant : « *ba'ẓ-ı yerlerde ḳadîm kâfir zamânından berü kelîse olmıyan yerlerde kelîse iḥdâs̱ olınmış anuñ gibi cedîd iḥdâs̱ olınmış kiliseler yıḳdurılub…* ». Cf. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeler*, vol. III p. 377 ; vol. IV, p. 425, p. 444.

[18] Gradeva, « On *Zimmi*s ».

[19] APO. Cf. Vatin *et al.*, *Catalogue*. Chacun des documents cités dans cet article y est décrit, commenté et résumé.

[20] Ce choix s'explique par le fait que Michael Ursinus travaille de son côté sur les documents du fonds de Patmos à partir du milieu du XVII[e] siècle. Il a donc semblé plus cohérent de lui laisser le soin de joindre à son dossier les cas de restauration ou de création de lieux de culte postérieurs à 1650 environ que Gilles Veinstein, Elizabeth Zachariadou et moi-même avons pu rencontrer, notamment à Samos.

j'ai rencontrés. Ce faisant, je n'ai pas d'autre ambition que de compléter les informations déjà fournies par mes prédécesseurs sur la pratique ottomane. Il s'agit, en l'occurrence, de petites îles de population totalement chrétienne, comme Patmos, ou bien où la présence musulmane se limitait à quelques hommes de garnison, comme Leros et Kalymnos. Il y avait un cadi à Milos. Samos, à laquelle je me bornerai à quelques allusions dans la mesure où la documentation dont on dispose est du XVIIIe siècle, constitue un cas très particulier : il s'agit en effet d'une île qui était déserte depuis des décennies quand elle fut reprise en mains par Ḳılıç ʿAlî Paşa, au *vaḳf* à qui elle appartenait désormais.

RESTAURATION OU CRÉATION DE LIEUX DE CULTE À PATMOS, KALYMNOS, LEROS ET MILOS

Si l'on laisse de côté le cas de Samos, on est tenté de penser que la restauration et même l'agrandissement ou la création d'églises ou monastères pouvaient être considérées comme *a priori* légales, soit que ces sites ne connussent pas de population musulmane, comme Patmos, soit, comme à Leros ou Kalymnos, que l'on pût plaider que l'absence d'une mosquée dans le fort était un argument suffisant[21], étant entendu que Patmos, Leros et Kalymnos[22] s'étaient toutes trois volontairement soumises au pouvoir musulman ottoman, de même semble-t-il que Milos.

Pourtant, la présence même d'autorisations semble donner à entendre que celles-ci étaient nécessaires, au moins en théorie, puisque, comme nous le verrons, le fondateur du couvent féminin de Panayia Chryssopigi à Patmos, Papa Parthénios, ne se fit probablement remettre une autorisation qu'*a posteriori*, apparemment sans difficulté : faut-il en conclure que la procédure était banale, ou bien que ce personnage avait le bras long ?

[21] Cf. la *fetvâ* n° 460 d'Ebû-s-Suʿûd, in Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, p. 105 : « Dans un village de peuplement mixte de musulmans et de *ẕimmî*, le cadi peut-il faire détruire une église créée par les *ẕimmî* ? *Réponse :* s'il y a un *mescid*, oui. » En l'absence d'un lieu de culte musulman, il était donc loisible d'élever une église *ex nihilo*. La réponse est moins claire, à dire vrai, dans la *fetvâ* précédente (n° 459, p. 105) : « S'il n'y avait pas d'église dans les faubourgs d'un fort conquis par le padichah de l'islam et si par la suite des mécréants viennent et créent des églises en disant "Nous avions autrefois une église en cet endroit", les musulmans sont-ils en droit de la leur faire détruire ? *Réponse :* oui, si l'on dit la prière du vendredi dans le fort. » On notera qu'il s'agit ici d'une place conquise par la force.

[22] Pour Patmos, cf. Vatin, « Les Patmiotes », p. 124 *sqq.* ; pour Leros et Kalymnos, *id.*, *L'Ordre*, p. 359.

Quoi qu'il en soit, à supposer qu'il ait été, sinon licite, du moins toléré de construire des lieux de culte nouveaux sur une île purement chrétienne comme Patmos, les autorisations qui y furent accordées concernaient des restaurations d'églises en ruine, à Chora au début du XVIIe siècle (APO 20-*42*, 14-*22*) ou à Skala en 1644 (APO 8-*25*). Quant à la construction du couvent de Panayia Chryssopigi, incontestablement une création *ex nihilo* du début du XVIIe siècle, nous verrons qu'elle était officiellement présentée comme une restauration.

À Kalymnos, notre documentation concerne le couvent d'Ayia Kyra Archontissa. Il s'agit de restaurer des parties endommagées de l'église (APO 6-*1*, 26 sept. – 5 oct. 1565) et des lieux de retraite et des cellules (« *kelîsenüñ ḥarîmi ve ba'ẓ-ı odaları* »), sans doute accolées à un mur d'enceinte (APO 3-*26*, 6-15 oct. 1565)[23]. L'église est sise « dans les environs du fort » (« *ḳal'e-i mezbûr tevâbi'inde* »), ce qui pourrait en soi, on l'a vu, rendre une autorisation nécessaire ; aussi prend-on soin de préciser que les réparations respecteront l'état initial (« *vaẓ'-ı sâbıḳ üzre* »). Le couvent réapparaît à plusieurs reprises dans notre documentation[24], notamment en décembre 1593 (APO 6-*8*). Le monastère de Saint-Jean à Patmos, qui en était apparemment devenu le propriétaire – en fait pour un tiers seulement[25] – le cède en effet avec ses *vaḳf* au moine Gennadios qui, dans la même décade, obtient du cadi l'autorisation de surélever le mur d'enceinte pour le protéger de la pluie. On notera qu'il s'agit ouvertement d'une extension (quelles qu'en soient les justifications)[26], ce qui ne semble pas gêner le cadi, à qui il a néanmoins été jugé plus prudent de préciser que ce mur était antérieur à la « conquête » et qui du reste, après avoir fait mener une enquête sur place, n'autorise qu'une surélévation en bois. Par une procédure similaire – même argument de l'antiquité du bâtiment, mêmes limites soulignées par le *nâ'ib* – le moine Christophoros avait obtenu en 1590 le droit de réparer les fissures apparues dans les murs de l'église des Saints-Apôtres (APO 3-*42*).

À Leros, une première *ḥüccet*, de 1548 (APO 3-*11*), a pour origine une plainte de prêtres protestant qu'on les empêche de restaurer d'antiques

[23] Cf cette note en grec au verso : « *τον περυβωλύν τις καλύμνου* ».

[24] En 1570, le *beytü-l-mâl* cède des propriétés qui en avaient été le *vaḳf* (APO 4-*43*) ; en 1576, plusieurs individus en achètent le tiers au *beytü-l-mâl* (APO 3-*34*, *35*, *36*).

[25] Cf. APO 6-*9* et 3-*47*.

[26] La construction de hauts murs fait partie des astuces permettant d'élargir l'espace disponible relevées dans Gradeva, « From the Bottom'up », p. 163.

maisons en ruine jouxtant la cathédrale Ayia Paraskevi et Christos. Le cadi ordonne, s'ils disent vrai, qu'on ne les importune pas. Au demeurant, ce document est d'interprétation difficile, car le statut de ces maisons n'est pas précisé. Néanmoins, dans la mesure où les plaignants prennent soin de préciser qu'elles sont antiques, on peut soupçonner qu'elles ont un lien avec l'église. En ce cas, le cadi leur fournit son autorisation *a posteriori*. Beaucoup plus canonique en revanche apparaît le permis accordé à une date inconnue par le *nâ'ib* de Cos Meḥmed, après enquête sur le terrain (APO 20-*44*) : il est en effet précisé que les murs détruits par endroits de l'église d'Ayia Panayia (ou d'Ayia Kyra) seront réparés avec les matériaux provenant de la ruine ; clause prévue par les juristes, en effet, mais que nous rencontrons pour la première fois.

L'unique document concernant Milos est un firman de Murâd IV, daté de 1629 (APO 10-*8*), qui fait suite à la plainte d'un certain Papa Philitrakis (pour Dimitrakis ?), que les agents de l'autorité empêchent de restaurer une église sise dans un champ qu'il possède dans le quartier – non repéré par moi – d'Ayia Baṭaş. Philitrakis disposait d'une *fetvâ* (peut-être obtenue pour soutenir sa plainte) et d'une *ḥüccet* dont on peut supposer qu'elle attestait qu'il avait été autorisé à faire ces travaux. Le sultan quant à lui intimait au cadi l'ordre de ne pas laisser importuner Philitrakis, pourvu que son église fût ancienne et antérieure à la conquête, qu'elle servît réellement au culte et qu'il la reconstruisît à l'identique en utilisant la pierre et la chaux provenant de l'ancien bâtiment en ruine. C'est donc toute la rigueur des restrictions fixées aux *ẕimmî* qui était imposée à Philitrakis. Faut-il l'expliquer en rappelant que Milos avait une population musulmane et un cadi ? Dans ce cas, ces conditions apparaissaient peut-être déjà dans la *ḥüccet*, que nous ne connaissons pas. Mais peut-être également ce rigorisme s'explique-t-il par une rédaction dans la capitale, due à des fonctionnaires zélés et soucieux d'appliquer la *şerî'a* dans son entièreté ?

Au terme du rapide survol de ce petit dossier, on peut émettre quelques remarques.

En premier lieu, comme R. Gradeva et M. Kiel, il me semble qu'il faut insister sur le caractère local des considérations dictant l'attitude des autorités. Cela paraît net dans la facilité des opérations menées par Parthénios pour fonder le couvent féminin de Patmos, sujet sur lequel je reviendrai un peu plus bas, mais aussi peut-être dans la situation semble-t-il différente à Milos de ce qu'elle était dans les autres îles.

Le caractère local de ces questions apparaît, surtout, au fait que ces autorisations sont toutes accordées par un cadi ou un *nâ'ib*, même quand

nous ne l'apprenons que par un firman ou une lettre d'un *ḳapûdân paşa*[27]. On verra du reste, concernant la création du couvent de Panayia Chryssopigi à Patmos, le sultan faire expressément référence au fait que le cas avait été précédemment du ressort de ses *kapûdân paşa* dans leur fonction de *beglerbegi* des îles, ces derniers eux-mêmes ne faisant d'ailleurs qu'avaliser une autorisation préalablement accordée par un cadi sans que la procédure analysée par R. Gradeva ait été suivie. De même, une *ḥüccet* du cadi de Cos d'octobre 1644 enregistre l'achat d'une église en ruine dans le port de Patmos (Skala) par Rodôsî Ḳurd et lui donne aussitôt l'autorisation légale (« *cânib-i şer'den* ») de la restaurer, justifiée par un renvoi peu précis aux manuels de *fiḳh* (APO 8-*25*). À l'évidence, il n'est pas question ici de faire un rapport à la Porte et de faire une enquête sur le terrain. Il suffit aussi à Papa Michalis, pour obtenir l'autorisation de faire des travaux, de déclarer à un *nâ'ib* de Cos : « Des réparations et restaurations sont nécessaires en certains endroits de l'église connue selon nos coutumes absurdes sous le nom d'Ayia Kyra, qui est conforme à nos coutumes absurdes, et qui dépend du fort en question. Je demande qu'elle soit réparée et restaurée dans le respect de sa disposition antérieure[28]. »

Il est vrai que, dans d'autres cas, il est bien question d'une enquête sur le terrain : c'est à la suite de celle-ci qu'une *ḥüccet* (APO 6-*8*) est remise en attestation par un *nâ'ib* de Cos, en décembre 1593, à Papa Gennadios venu solliciter la permission de surélever le mur du couvent d'Ayia Kyra Archontissa. Il en va de même du procès-verbal, non daté, remis à Papa Kallinikos de Leros par Meḥmed, *nâ'ib* à Cos (APO 20-*44*). Tout donne à penser, ici, que la procédure réglementaire a bien été respectée. Il n'en

[27] Agissant au niveau local, le cadi était évidemment plus sensible à des considérations d'intérêt local. Le sultan en était bien conscient quand il terminait en 1565 sa lettre aux cadis de Castoria et Prilep par ces mots : « Prenez garde de ne pas laisser en l'état [des églises] créées *ex nihilo* qui auraient été protégées et n'auraient pas été détruites comme le veut mon ordre : on fera un recensement plus tard et s'il apparaît qu'il y a eu des actes contraires [à mon ordre], c'est vous qui en supporterez les conséquences » (« *ḥâdiṡ olanlar daḫi ḥimâyet olınub emrüm üzre hedm olınmayub ḥâli üzre ḳalmaḳdan ḥaẕer eyleyesin ṣoñra yoḳlanub ḫilâf żuhûr étdükde netîcesi size 'â'id olur* »). Bien entendu, on peut voir là une mise en garde contre la tentation de la corruption. Mais cette vision est peut-être un peu réductrice : il n'est pas interdit de supposer que d'autres considérations dictaient la bienveillance des cadis, même s'ils pouvaient en tirer quelques profits personnels au passage.

[28] APO 6-*1*, 26 sept. – 5 oct. 1565. Papa Michalis procède de la même manière dans la décade suivante (APO 3-*26*), tout comme Christophoros, moine de Kalymnos en décembre 1590 (APO 3-*42*), ou comme les gens de Leros venus demander en mai 1636 au cadi de Cos l'autorisation, immédiatement accordée, de restaurer l'église du monastère d'Ayia Irini (APO 8-*14*). Il est vrai qu'il y avait urgence, puisqu'il pleuvait dans l'église !

reste pas moins que, le plus souvent, en ce qui concerne du moins ces quelques îles grecques à la fin du XVIe et dans la première moitié du XVIIe siècle, l'affaire semble réglée au niveau local, devant le cadi ou un de ses *nâ'ib*, sans que l'on juge utile d'en référer à la Porte[29]. Cette conclusion semble contredire celles que, avec prudence il est vrai, R. Gradeva et M. Kiel avaient avancées sur le rôle du pouvoir central. Mais outre que ces deux chercheurs mettent eux-même en garde contre toute généralisation systématique, il faut souligner que nous sommes, dans ces îles du Dodécanèse, dans un contexte de quasi-absence de musulmans. La question était donc moins sensible et les conflits autour des bâtiments religieux moins nombreux que dans d'autres zones, entraînant moins de dénonciations et de recours à l'arbitrage du sultan.

En tout cas, une des conséquences du traitement local de ces affaires est l'impression, donnée par la documentation, de procédures administratives relativement aisées. On est en effet frappé de constater que les demandeurs, en se rendant à Cos (ou Samos) pour régler leurs affaires devant le cadi, n'estimaient pas nécessaire de se faire toujours accompagner de compatriotes pour les assister en cas de besoin au tribunal[30]. En tout cas, les témoins instrumentaires sont souvent des musulmans, que l'affaire ne concerne pas.

Ceci nous ramène à la question des constructions sans autorisation. L'abondance relative de la documentation pourrait donner à penser qu'elles étaient rares, encore que nous ayons vu qu'elles n'étaient pas absentes. On remarquera d'ailleurs que si les archives du monastère de Saint-Jean à Patmos nous renseignent sur des travaux touchant des églises dans les îles, des *metochia* – rappelons que je n'ai pas traité ici le cas de Samos –, voire le couvent neuf de femmes à Patmos, en revanche je n'y ai rien trouvé, dans le fonds ottoman, sur le couvent masculin lui-même.

Un dernier point peut être soulevé. Il me paraît en effet notable que, contrairement à ce qu'a relevé R. Gradeva dans sa propre documentation[31] – mais peut-être est-ce là une question d'époque –, les bénéficiaires des *ḥüccet* d'autorisation soient presque toujours des individus : Papa Michalis (APO 3-*26*, 6-*1*), Papa Gennadios (6-*8*), le moine Christophoros (APO 3-*42*), Papa Kallinikos de Leros (APO 20-*44*), Papa Philitrakis de

[29] On est d'ailleurs frappé par la quasi-absence des firmans sur la question dans notre corpus.

[30] Une exception intéressante est la *ḥüccet* APO 7-*18*, qui concerne le monastère de Panayia Chryssopigi.

[31] R. Gradeva, « From the Bottom'up », p. 145-149.

Leros (APO 10-*8*), Rodôsî Ḳurd à Skala (APO 8-*25*)[32], enfin Papa Parthénios pour la construction du couvent de Panayia Chryssopigi. Ce n'est sans doute pas un hasard car, dans deux cas, les biens à restaurer sont vendus par le monastère de Saint-Jean à un individu – Papa Gennadios, Rodôsî Ḳurd – juste avant qu'il n'entame une procédure d'autorisation de travaux. Dans le cas de Rodôsî Ḳurd, une seule et même *ḥüccet* rend compte des deux opérations successives. Au demeurant, la pratique n'est pas surprenante, le monastère en tant que tel n'ayant pas de personnalité juridique.

LE MONASTÈRE DE PANAYIA CHRYSSOPIGI ET SON FONDATEUR, PAPA PARTHÉNIOS PANKOSTAS

La plus ancienne référence connue au projet d'établissement d'un couvent de moniales date de 1579. Il s'agit d'une lettre envoyée par le patriarche d'Alexandrie, Sylvestre, au clergé, aux archontes et au peuple de Patmos. On y trouve en effet l'adresse suivante : « Quant à toi, archonte très honoré Kyr Diakos Ioannou, prends soin d'établir le monastère de femmes [dont on a le projet]. Si possible, il doit être cénobitique[33] ».

Les raisons militant en faveur de la création d'un couvent féminin ne sont pas développées. On notera en tout cas qu'il s'agit d'une affaire qui doit concerner, dans l'esprit du patriarche, non pas le monastère de Saint-Jean, mais la population toute entière et notamment un laïc, l'archonte Kyr Diakos Ioannès, sur lequel nous n'avons d'ailleurs pas d'autres informations. Une seconde remarque que l'on peut faire est qu'un pareil projet serait coûteux, non seulement parce qu'il faudrait élever des bâtiments neufs, mais parce qu'il faudrait également se soucier de doter la nouvelle institution, qui ne pourrait pas vivre des jardins – d'ailleurs admirablement entretenus – qui lui seraient attribués sur ce caillou aride qu'est Patmos. L'affaire n'était donc pas simple. De fait, il fallut attendre trois décennies pour que le projet vît le jour, grâce à l'énergie d'un personnage qui, certes, était un moine influent du monastère de Saint-Jean, mais dont on verra qu'il agit largement en dehors de celui-ci.

[32] Il est vrai qu'il est question d'une plainte des prêtres de Leros (APO 3-*11*, mais il s'agit là d'une plainte et non d'une demande d'autorisation) ; de Sevastos « et autres *ẕimmî* » de Leros (APO 8-*14*) ; et des « prêtres et *ẕimmî* » de Patmos (APO 20-*42*, 14-*22*), à propos du couvent de Panayia Chryssopigi.

[33] *MM* VI, p. 272-273.

Une inscription placée à l'entrée du monastère indique que les travaux commencèrent en 1607, sur un site où pourrait s'être trouvée une petite église de la Visitation appartenant à la famille Pankostas[34]. Une autre inscription, placée sur le mur extérieur du narthex de l'église, nous apprend qu'il fut achevé en 1617. Nous verrons que des travaux durèrent encore quelques temps, toujours sous la direction du même homme, le moine Parthénios Pankostas, à qui le patriarche de Constantinople attribuait clairement la fondation et la construction du monastère dans « un sigillion de 1615 »[35]. Les fresques ornant le bâtiment pourraient également avoir été peintes à son époque et donc sur sa commande.

Je citerai pour finir un dernier document, par lequel le patriarche Timothéos accordait en juin 1615 certains privilèges au monastère de Panayia Chryssopigi[36]. Il signalait en outre avec insistance que Parthénios avait de son propre argent construit le monastère et l'avait doté de champs et de vignes à Milos, Samos et Santorin. Il entendait que ces propriétés fussent respectées, enjoignait à l'hégoumène du monastère de Saint-Jean d'envoyer régulièrement un moine d'âge mûr dire la messe pour les nonnes et soulignait que celles-ci avaient droit à deux représentants pour défendre leurs droits, ainsi que Parthénios l'avait demandé[37]. On voit qu'en 1615, le monastère de Panayia Chryssopigi était une institution bien vivante, mais aussi que certaines tensions étaient apparues.

Le moine Parthénios Pankostas joua donc un rôle déterminant dans l'établissement du couvent de Panayia Chryssopigi. Aussi convient-il d'abord de revenir sur ce personnage. Attesté comme hégoumène du monastère de Saint-Jean en 1605, 1606, 1607, 1608, 1610 et 1611[38], il apparaît dans la documentation dès 1595, accompagnant l'hégoumène Papa Ionas et Papa Iossif à Istanbul pour demander un firman de Meḥmed III à propos d'une affaire d'héritage[39]. L'année suivante le voyait à Venise[40]. Au début de 1597, il fit à nouveau partie, en tant qu'économe du monastère, de la

[34] Cf. Tsota, *Η ιστορία*, p. 29, qui ne donne pas ses références.

[35] *Ibid.*, p. 63-64.

[36] Cf. Kallimachos, « Η Σταυροπηγιακή Μονή ».

[37] « Il a dépensé sur sa fortune et à ses propres frais, il a construit un monastère avec ses cellules et le mur tout autour et il a donné les objets du culte et les vêtements sacerdotaux, et autres biens mobiliers et immobiliers » (traduction résumée).

[38] *Brabeion*, p. 20 et n. 2.

[39] Le firman qu'ils ramenèrent fut émis à Istanbul dans la décade du 19 au 28 juin 1595 (APO I-*4*).

[40] *Brabeion*, p. 20, n. 2.

délégation qui se rendit à Istanbul pour remettre l'impôt[41]. C'est encore lui, accompagné du même Yanis Palamaris qui avait fait avec lui l'année précédente le voyage de la capitale, qui remit un « don » (*pişkeş*) de tissu au *keth̲üdâ* du *ḳapûdân paşa* en février 1598[42]. On le voit agir à nouveau en 1602 : un procès-verbal du cadi de Samos, daté de la décade du 7 au 16 octobre 1602, le désigne comme ayant confié au moine Papa Germanos la direction d'une expédition chargée de faire des coupes à Samos afin de se procurer du « bois pour bateau[43] ». Agissait-il pour son compte ou pour celui du monastère ? Je reviendrai sur ce point. Toujours est-il qu'il était alors un personnage influent du couvent de Saint-Jean, dont on a dit qu'il prit la direction quelques années après, puisqu'il était en fonction en 1605[44]. La dernière attestation de sa présence à ce poste est de 1611, ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'il l'occupa de façon continue[45]. Apparemment en raison de tensions au monastère ou, plus généralement, dans l'île de Patmos, il partit pour la Crète, où il fut économe du *metochion* de Stylos en 1619-1621, et revint finir ses jours à Patmos où il mourut le 17 juin 1629.

Une autre facette du personnage doit être mise en lumière : ce moine influent appartenait à une riche et entreprenante famille locale, celle des Pankostas installés à Patmos et à Cos. Les Pankostas possédaient les ¾ d'un gros bateau rond de commerce (un *ḳalyôn*), le dernier quart revenant au monastère de Saint-Jean : ce bâtiment, source de richesse assurément, naviguait depuis une vingtaine d'années quand un substitut cadi de Cos rédigea en 1630 le procès-verbal d'une séance où la famille accusa le monastère de captation d'héritage[46]. La fortune dont avait hérité Kyrana, nièce de Parthénios, était loin d'être négligeable : « 1 coupe de 250 *dirhem* d'argent, 48 grandes cuillers d'argent, 1 double chaîne valant 40 pièces d'or, 1 chaîne d'argent de 350 *dirhem*, 5 paires de tuyaux de pipe en or ornés de perles, 8 paires de tuyaux de pipe en or, 10 bagues en or, 1 salière en argent, 2 vêtements de tissu, 2 vêtements, 1 drap d'or …, 1 dolman, 1 drap, 1 …, 100 *ḳuruş* en numéraire, 1 bœuf, 1 mulet, 4 carpettes,

[41] Cf. le reçu émis dans la décade du 18 au 27 février 1597 (APO 13-*10*) ; *Brabeion*, p. 20, n. 2 citant *MM* VI, p. 283.

[42] Cf. le reçu émis dans la décade du 17 au 26 février 1598 (APO 13-*11*).

[43] « *Gemi kereste içün* » (APO 7-*2*).

[44] Était-il déjà en fonction en 1604 ? L'hégoumène était Nikephoros en 1601-1602 et Grigorios en 1603 (cf. *Brabeion*, p. 19, n. 2 ; p. 21, n. 4).

[45] Ainsi Grigorios fut à nouveau hégoumène en 1607.

[46] APO 8-*1*, 7-16 nov. 1630.

1 magasin (?) et d'autres biens[47]. » Le père de Kyrana se nommait Manolis. Un autre frère de notre Parthénios, Yanis, était un brasseur d'affaires qui possédait un bateau en commun avec le monastère de Saint-Jean[48] et qui remboursait en 1608 des sommes de 43 000 aspres (en juillet) et de 1 000 pièces d'or (en août)[49]. Le mode de remboursement adopté dans le second cas mérite d'être noté : débiteur d'un certain Muṣṭafà Aġa, Yanis s'acquitte en remettant la somme à l'ancien *ḳapûdân paşa* Ca'fer Paşa (qui lui-même devait de l'argent à Muṣṭafà), ce dont témoignent « à l'escale de Chio », donc sur la flotte, un officier du nom de Sinân Beg et le *keth̲üdâ* de l'Arsenal impérial, Ḳurd Beg. On voit que Yanis faisait des affaires avec des musulmans et qu'il avait des relations au plus haut niveau de l'État. Parthénios Pankostas appartenait à ce même monde. Nous verrons qu'il avait lui aussi de puissantes relations en haut lieu et qu'il était également un homme d'affaire, jouissant d'une solidité financière assez sûre pour qu'on lui confiât un dépôt de garantie à l'occasion de la conclusion d'un prêt entre deux tierces personnes[50]. De fait, le commerce maritime au long cours était loin de lui être étranger : c'est pour vendre un bateau appartenant au monastère qu'il s'était rendu à Venise en 1596[51] et l'on a dit qu'il faisait couper du bois à Samos pour des travaux de construction navale en octobre 1602. Or c'est précisément en cette même année qu'il déclarait avoir déboursé 175 ducats vénitiens et 57 réaux pour la moitié d'un bateau (*σαντάλι*) possédé en commun avec le monastère[52].

Pour rendre pleine justice à la personnalité de Parthénios, il convient enfin de mentionner diverses donations : c'est probablement lui qui ramena de Venise une icône peinte par Vathas en 1596 et placée dans la chapelle de Saint-Jean sur le site de l'Apocalypse[53] ; sur le même site, il contribua à la restauration de la chapelle de Sainte-Anne, où la présence d'une fresque représentant Parthénios, métropolite de Lampsakos – que l'on retrouve sur une fresque de la chapelle de Taxiarchis au monastère de Panayia Chryssopigi – n'est sans doute pas le fait du hasard[54] ; enfin

47 APO 10-*9*.
48 *Brabeion*, p. 20, n. 2.
49 Cf. APO 20-*106* (*ḥüccet* du 15 juil. 1608) et APO 13-*26* (attestation, 13-22 août 1608).
50 Cf. APO 7-*36* (13-22 avr. 1622). C'est également à lui qu'avait été confié l'héritage de sa nièce Kyrana, qui était mineure à la mort de son père.
51 Chatzidakis, *Εικόνες*, p. 112.
52 Cf. *Brabeion*, p. 20, n. 2.
53 Cf. Chatzidakis, *op. cit.*, p. 112.
54 *Ibid.*, p. 114.

une inscription lui attribue la construction (en fait plutôt la restauration) de l'église d'Ayios Onophrios à Patmos[55]. On le voit encore consacrer 150 thalers pour faire dire la messe le mardi à la chapelle de Prodromos au monastère en 1602 et 75 pour la messe à Ayios Onophrios[56].

Tel était le personnage qui consacra la seconde partie de sa vie à la fondation du monastère de Panayia Chryssopigi. Il y parvint en mobilisant les diverses sources de son influence : sa place éminente au sein du monastère de Saint-Jean, sa fortune et ses relations avec le pouvoir ottoman.

QUESTIONS DE DROIT

La plus ancienne référence à cette affaire dans le fonds ottoman des archives de Patmos est la *ḥüccet* APO 7-*18*, émise dans la décade du 4 au 12 décembre 1613 par le cadi de Samos İsmâʻîl bin Ḥasan[57]. Accompagné d'un certain nombre de témoins venus certifier sa déclaration, Parthénios y fait valoir qu'il a restauré à ses propres frais l'église de Panayia [Chryssopigi], parce qu'elle était partiellement en ruine, en conformité avec la pratique grecque. Les travaux ayant débuté, comme on l'a dit, en 1607, la construction devait à cette date avoir bien avancé. Pourquoi cette déposition devant le cadi ? À l'évidence, Parthénios avait à défendre son œuvre dont on peut supposer que la légalité avait été contestée, soit par des autorités sourcilleuses, soit par des Patmiotes qui ne lui voulaient pas de bien. En effet, au moins en théorie, seule la restauration à l'identique d'un lieu de culte déjà existant était admise par l'État ottoman et moyennant l'obtention d'une autorisation *ad hoc*.

Sur le premier point, Parthénios fait valoir sa bonne foi : l'église préexistait bien. On a vu qu'il pouvait en effet s'être trouvé sur place une église de la Visitation, sur un site familial qui plus est. Au demeurant, à supposer que tel ait réellement été le cas, ce petit lieu de culte disparu était certainement sans commune mesure avec le couvent projeté et déjà bien avancé. Il s'agissait donc d'un artifice juridique, admis par les autorités prêtes à fermer les yeux. Peut-être faut-il d'ailleurs voir là l'explication du choix du tribunal de Samos plutôt que celui à première vue plus naturel de Cos, soit que les relations personnelles de Parthénios à Samos

[55] *Brabeion*, p. 20, n. 2.
[56] *Ibid.*, p. 21, n. 2.
[57] Le fonds conserve une copie de ce document (APO 7-*3*) faite par le cadi de Cos ʻAlî, attesté en poste au début de 1617 (APO 14-*16*).

lui fissent préférer cette solution, soit qu'il fût plus facile à un cadi plus éloigné des lieux d'admettre ce qu'on lui disait sans chercher à en savoir plus.

La seconde question juridique soulevée, celle de l'autorisation administrative, paraît avoir été plus délicate encore. Parthénios fait valoir vaguement qu'il a agi « selon nos vaines coutumes » (« *âyîn-i ʻâṭilümüz üzre* »). Certes, faire appel à une ancienne tradition était un argument généralement recevable par un cadi ottoman. Mais dans le cas précis, la législation de l'Empire aurait dû primer. Tel fut-il le cas ? Il n'est pas impossible que Parthénios, dans un premier temps, ait agi sans avoir eu l'autorisation administrative nécessaire. Que l'on me permette, pour justifier cette hypothèse, de reprendre le dossier.

Le plus ancien document daté est donc la *ḥüccet* APO 7-*18* de décembre 1613, déjà mentionnée. Quinze mois plus tard, dans la décade du 30 avril au 8 mai 1615, Maʻraşlı H̱alîl Paşa signe, en tant que *ḳapûdân paşa*, un document (APO 14-*12*) valant attestation (« *varaḳa ber vech-i temessük* ») par lequel il interdit aux *subaşı* et autres agents d'autorité d'empêcher, en violation du *ḳânûn* et de la *şerʻiya*, Parthénios de faire les travaux prévus. La référence au *ḳânûn* et à la *şerîʻa*, outre son caractère conventionnel, fait référence à la *ḥüccet* présentée aux bureaux du *ḳapûdân paşa* par Parthénios. Or le dossier ne comporte qu'une *ḥüccet* antérieure à la rédaction de cette attestation de H̱alîl Paşa : celle de décembre 1613, qui ne fait aucune référence aux procédures légales décrites par R. Gradeva.

Le document suivant est une note du 21 octobre 1617 (APO 14-*22*), émise par le nouveau *ḳapûdân paşa*, Güzelce ʻAlî Paşa, de passage à Patmos : « les moines » lui ont demandé l'autorisation de procéder aux travaux de reconstruction et il ordonne qu'on ne les importune pas, en se fondant sur une *ḥüccet* et une *mektûb* de H̱alîl Paşa, « grand vizir en fonction » (« *ḥâlâ ṣadr-ı aʻżam olan* »). Pour ce qui est de la *ḥüccet*, il doit s'agir du document 7-*3*, qui n'est autre qu'une copie de la *ḥüccet* 7-*18* réalisée par ʻAlî bin Muḥammed, cadi de Cos dont nous savons qu'il était en fonction au début de 1617[58]. C'est donc toujours au même procès-verbal de décembre 1613 qu'il est fait référence. Quant à la *mektûb* de H̱alîl Paşa, s'agit-il du *ḥurûf* de 1615 (APO 14-*12*) ? On peut en

[58] Il est le signataire d'une quittance de paiement de la taxe de « service coutumier » (*ḫidmet-i muʻtâde*) au titre de l'année 1025/1616 (APO 14-*16*, qui porte un sceau identique à celui de la copie de *ḥüccet* APO 7-*18*) et l'on sait qu'en novembre-janvier 1617, le poste était tenu par İbrâhîm bin H̱alîl : cf. APO 7-*27*, 7-*28*.

douter pour deux raisons : d'abord le document de 1615 évoquait le seul Parthénios et non un groupe de moines ; ensuite la formulation de ʻAlî Paşa donne à penser (même si ce n'est pas absolument formel) qu'il se réfère non pas à un *ḥurûf* de son prédécesseur, mais bien à une *mektûb* – le mot est bien attesté dans notre documentation comme un équivalent de *buyuruldu*[59] – du grand vizir en exercice. Or on possède en effet, sous la cote APO 20-*42*, un document qui a toutes les caractéristiques d'une *mektûb*, signée de Ḫalîl Paşa, où il ne se définit pas comme *ḳapûdân paşa*, portant au verso une note en grec où il est défini comme vizir : il s'agit selon toute vraisemblance du document évoqué par ʻAlî Paşa, ce que confirme le fait qu'il y est parlé non de Parthénios, mais des moines et laïques de Patmos. Dès lors que l'on admet qu'il a été rédigé par Ḫalîl Paşa alors qu'il était grand vizir, ce document doit en effet dater de la fin de 1616 ou plutôt de 1617. Pour la première fois dans la documentation, il évoque une procédure apparemment régulière : à la suite d'une requête des moines, une *ḥüccet* leur aurait été remise, qu'ils auraient produite pour obtenir un firman. La *mektûb* du grand vizir ne ferait donc qu'exiger l'application d'un ordre du sultan. On remarquera cependant que les archives du monastère ne conservent ni ce firman, ni une *ḥüccet* conforme à ce que laisse entendre la lettre de Ḫalîl Paşa. C'est assez curieux si l'on songe à l'important dossier qui y fut déposé concernant le couvent de Panayia Chryssopigi. On est donc amené à admettre que Ḫalîl, soit dupé parce qu'il n'avait pas en tête le dossier, soit par complaisance[60], a signé un document qui ne correspondait pas à la réalité : il n'y avait jamais eu en fait ni firman, ni *ḥücccet* autre que celle de 1613. Ainsi pourrait aussi s'expliquer l'apparition dans la lettre du *ḳapûdân ʻAlî*, fondée sur la *mektûb* du grand vizir Ḫalîl, d'un groupe de Patmos en lieu du seul Parthénios. Un argument à l'appui de cette hypothèse est l'existence d'un firman de Muṣṭafâ Ier, daté de la décade du 8 au 17 janvier 1618, qui, sur la demande de Patmiotes, interdit aux agents d'autorité de s'opposer aux travaux : or ce firman n'évoque ni *ḥüccet*, ni firman antérieur, mais seulement les deux *mektûb* du *ḳapûdân paşa* ʻAlî et du grand vizir Ḫalîl.

[59] Sur les *mektûb*, cf. Veinstein, « Les documents ».

[60] Hypothèse qui n'a rien d'invraisemblable : comme je l'ai rappelé plus haut la famille de Parthénios Pankostas était fort riche et avait des relations au plus haut niveau de l'État, faisant à l'occasion des affaires avec un *ḳapûdân paşa* ; mais bien plus, j'ai également signalé que les travaux avaient commencé dès 1607 et qu'ils étaient achevés en 1617. À la date où les services de Ḫalîl Paşa rédigeaient la *mektûb* APO 20-*42*, le bâtiment du couvent féminin existait et la légalité des procédures importait somme toute assez peu.

On a l'impression que le sultan considérait que de telles questions étaient normalement du ressort des *ḳapûdân paşa* en tant que *beglerbegi* des îles : il s'agissait non pas d'affaires d'État, mais de gestion locale courante qui n'aurait pas dû normalement remonter jusqu'à lui si des Patmiotes ne s'étaient pas rendus jusqu'à la Porte pour demander justice.

Nous voici à nouveau amenés à notre impression première : il n'y eut jamais d'autre document légal autorisant les travaux que la *ḥüccet* de 1613. Cette conclusion me paraît confirmée par un dernier document (APO 7-*30*), une *ḥüccet* émise à Patmos même, dans la décade du 11 au 19 octobre 1618, par le cadi de la flotte Meḥmed bin İsmâ'îl. Parthénios s'était présenté devant lui en tenant le discours suivant :

> « Notre église bien connue sous le nom de Panayia, qui est sise dans l'île susdite et dont les limites sont connues de la population, étant totalement tombée en ruine, quand il était devenu absolument nécessaire de la restaurer, [les autorités compétentes] s'étaient rendues sur place selon la loi et après enquête et demande d'autorisation, la permission avait été accordée par la procédure de la loi imposante de restaurer et reconstruire [l'église en question] en se fondant sur la formule "ce qui importe le plus est la reconstruction de ce qui est détruit". Une *ḥüccet* légale en ce sens avait été remise entre nos mains. À présent, je demande par précaution (? *ihtimâmen*) qu'une nouvelle *ḥüccet* légale soit remise par les autorités judiciaires. »

On remarquera que, dans ce procès-verbal, Parthénios apparaît comme ayant suivi dès l'origine la procédure régulière et légale. Le cadi de la flotte lui en donne l'attestation, par une *ḥüccet* qui légalise à jamais la création du couvent féminin de Chryssopigi. Pourtant, il se fonde en cela non pas sur les déclarations de témoins sûrs, mais sur une *ḥüccet* signifiant « une enquête certifiée portant la signature du cadi de l'île de Samos Mevlânâ İsmâ'îl bin Ḥasan et datée de *şevvâl* 1022 » : autrement dit sur la *ḥüccet* APO 7-*18*.

Ainsi, au fur et à mesure que, le temps passant, Parthénios accumulait les documents juridiques et administratifs, la fondation et la construction du couvent de Panayia Chryssopigi acquéraient une légitimité légale de plus en plus incontestable, au prix d'accommodements avec les faits qui constituaient autant d'hommages rendus par le vice à la vertu. On en déduira qu'il y avait bien une procédure régulière à suivre, mais aussi qu'il s'agissait là, en tout cas à Patmos au début du XVIIe siècle, d'une obligation assez théorique. Concrètement, Parthénios utilisa toujours ce même procès-verbal de 1613 pour faire valoir son droit, sans jamais faire état d'un document antérieur. On peut donc penser qu'il ne demanda jamais

d'autorisation en bonne et due forme : si tel avait été le cas, ou bien il l'aurait explicitement mentionnée dès 1613, ou bien, en cas de refus, il n'aurait sans doute pas pris le risque de s'engager dans l'aventure. Pour autant, avait-il eu le sentiment d'être en fraude ? Ce n'est pas l'impression que donne la *ḥüccet* APO 7-*18* qui en somme lui accorde le permis de construire *a posteriori*. Si l'on se souvient que le patriarche Sylvestre d'Alexandrie en 1579 n'envisageait apparemment pas la question, et que l'on rappelle les travaux de M. Kiel sur les constructions religieuses grecques aux XVIe-XVIIe siècles, on peut supposer que les autorités ottomanes de l'époque pouvaient en effet se montrer assez conciliantes sur cette question. La coutume grecque dont arguait Parthénios pouvait donc paraître sufisamment recevable au cadi de Cos en 1613.

Un dernier point mérite d'être évoqué. On a remarqué que c'est assez tardivement que, dans certains documents officiels, Parthénios cédait la place à un groupe de Patmiotes, moines ou non. La présence à Samos en décembre 1613, parmi les témoins instrumentaires, de l'hégoumène du monastère de Saint-Jean, Makarios Kamarotos, prouve que le monastère prenait à cœur le projet de Parthénios[61]. Au demeurant, ce dernier soulignait avec force qu'il était seul à assumer les frais, sans doute non négligeables, de la construction. La fondation n'était donc pas celle du monastère – qui, dans un système juridique ignorant les personnes morales, ne pouvait en être le propriétaire – mais celle d'une personne privée agissant en tant que telle.

L'ÉVOLUTION DU PROJET SUR LE TERRAIN

Il semble bien qu'en 1615, la construction du monastère ait été assez avancée pour que les nonnes pussent s'y installer. C'est à cette date, on va le voir, que furent achetés des terrains destinés à l'entretenir, de même que c'est en juin 1615 que le patriarche Timothéos, dans une lettre déjà citée, rappelait que Parthénios avait bâti le monastère depuis les fondations,

[61] Makarios signe le premier, en faisant valoir son titre (*Pâpâ Kamaroto ġumenô*). La *ḥüccet* indique que la liste des témoins venant appuyer la déclaration de Parthénios est annexée au document. En l'absence de cette annexe, on peut se demander s'il n'y a pas confusion, dans ce cas précis, entre les témoins et les témoins instrumentaires. Ceux-ci semblent en effet représenter le monde où évoluait Parthénios et l'ont peut-être accompagné de Patmos à Samos. Outre l'hégoumène, on y relève deux *pâpâ*, prêtres ou moines, trois marins portant le titre de *re'îs* et un artisan répondant au nom de Ustâd Karagöz : peut-être un maçon ?

construit des cellules et élevé un mur autour ; par ce même document, il accordait au couvent féminin un certain nombre de privilèges et signifiait à l'hégoumène du monastère de Saint-Jean que, comme le demandait Parthénios, les nonnes devaient pouvoir se choisir deux représentants. Précisément, dans une *ḥüccet* de la première décade de janvier 1615 consacrée à un achat de biens immobiliers (APO 18-*1*), nous voyons le couvent de femmes se faire représenter par deux personnages, Papa Pothitos fils de Klimis et Papa Longinos fils de Papa Michalis, que le cadi ottoman considère assez curieusement comme conjointement « *mütevellî* du monastère nommé Panayia Chryssopigi ».

Au demeurant, les travaux n'étaient pas achevés, comme le montre la *mektûb* du *ḳapûdân pâşa* H̱alîl Paşa datée de la décade du 30 avril au 8 mai 1615 (APO 14-*12*). Reprenant l'argument selon lequel Parthénios se borne à restaurer une antique église tombée en ruine, H̱alîl Paşa ordonne aux détenteurs de l'autorité (*subaşı* et *ehl-i ʻörf*) de ne pas l'importuner à ce sujet.

Si la lettre du *ḳapûdân paşa* montre incidemment que les travaux continuaient, elle confirme que Parthénios, malgré ses appuis, rencontrait des difficultés. Apparemment, à lire ce texte, il s'agissait surtout d'excès de zèle de subordonnés du *ḳapûdân paşa*, mais ceux-ci pouvaient agir en accord avec des ennemis locaux de l'entreprenant bâtisseur. En effet, la lettre du patriarche Timothéos paraît bien se faire l'écho de plaintes de Parthénios contre l'hégoumène du monastère de Saint-Jean, qui semblait ne pas accepter l'existence des deux représentants des nonnes, conforme à ce qu'avait « demandé » Parthénios et que le patriarche, pour sa part, approuvait. À l'évidence, cette institution était déjà en place en janvier, six mois avant l'intervention du patriarche Timothéos et l'on peut supposer qu'elle se heurtait à une volonté d'hégémonie de la part du monastère de Saint-Jean.

Les difficultés continuèrent. Le firman de janvier 1618 de Muṣṭafâ Ier (APO I-*24*) rappelle à nouveau, sur la demande des « *reʻâyâ* de l'île de Patmos », que les agents de l'État ne doivent pas importuner ceux-ci pour leur soutirer de l'argent sous prétexte qu'ils édifient une église neuve, alors qu'ils se bornent à une simple remise en état d'un édifice religieux préexistant. La mention de Parthénios et de l'« église nommée Panayia » permet de confirmer qu'il s'agit bien du monastère de Panayia Chryssopigi. On peut donc se demander, dans ces conditions, si la chancellerie du sultan, quand elle assure réagir à une demande de la population de Patmos, n'est pas victime d'une illusion, soigneusement

entretenue par les partisans de Parthénios qui avaient sollicité le sultan. En tout cas, celui-ci admettait sans se poser de question que l'édification de cellules (*ḥücre*) autour du bâtiment principal faisait tout naturellement partie du programme initial de restauration d'un complexe existant. Non seulement nous savons qu'il s'agissait d'une pieuse fiction, mais ce document fournit la première mention, dans la documentation ottomane, de ces cellules. Il est tentant d'en déduire que – le narthex de l'église une fois achevé l'année précédente – on en était à la fin de 1617 et au début de 1618 au dernier chantier, celui des cellules restant à construire[62] – donc de l'achèvement du mur d'enceinte auquel elles sont accolées – et que ces travaux avaient à nouveau attiré l'œil des autorités ottomanes locales (et peut-être les dénonciations de certains Patmiotes).

Dans ces mois d'achèvement du couvent, les « Patmiotes » – vraisemblablement Parthénios ou des représentants des nonnes – choisirent de faire intervenir le sultan lui-même. Son autorité même ne paraissait peut-être pas suffisante, puisque quelques mois après, Parthénios jugea préférable de faire renouveler sa *ḥüccet* de 1613 par nul autre que le cadi de la flotte impériale, ce qui était jouer à la fois sur l'autorité juridique du cadi et l'autorité politique du *ḳapûdân paşa*. La *ḥüccet* du cadi de la flotte (APO 7-*30*) fut apparemment émise, dans la décade du 11 au 19 octobre 1618, à Patmos. En effet, une note en grec au verso précise que le cadi fut envoyé par le pacha, sans doute sur un bateau de la flotte, puisque les témoins instrumentaires sont des officiers. L'intention d'impressionner paraît probable. En tout cas, l'existence de ce document confirme que si Parthénios avait apparemment des ennemis, il avait aussi le bras long.

Les tensions semblent avoir été feutrées dans un premier temps, ou du moins ne pas avoir été trop ouvertement mises en avant. Pareille discrétion n'était plus de mise au printemps 1619, puisque Parthénios obtint un firman de 'Os̱mân II, daté de la décade du 26 mai au 4 juin (APO 9-*11*), à la suite d'un placet où il se plaignait de ce que sa richesse attirait sur lui la jalousie des sycophantes, qui lui reprochaient de posséder des provisions, des propriétés et une église à un étage, le dénonçaient aux autorités (« *ehl-i 'örf* ») et l'opprimaient en lui soutirant de l'argent. Il est clair qu'à cette date, comme on peut soupçonner que c'était le cas précédemment, ses ennemis se trouvaient à Patmos bien plus que dans l'administration ottomane. À Patmos en général, ou même plus précisément au monastère de Saint-Jean ? La tension semble en tout cas être arrivée à son comble,

[62] On a vu que certaines étaient déjà achevées en 1615 à en croire le patriarche Timothéos.

ce que pourrait donner à penser le départ peu après de Parthénios, qui séjourna deux ans en Crète, où il prit les fonctions d'économe du *metochion* de Stylos. À son retour en 1621, les différends n'étaient pas tous aplanis. On a en effet conservé une *ḥüccet* émise le 15 octobre 1623 par le cadi de Cos (APO 7-*38*), où nous voyons l'hégoumène du monastère de Saint-Jean, Makarios Kamarotos, reconnaître qu'une plantation d'oliviers a été donnée au monastère de Panayia Chryssopigi et non à Saint-Jean : document qui montre qu'il y avait eu un conflit sur ce point entre les deux maisons.

LA DOTATION DU COUVENT DE CHRYSSOPIGI

La dotation du nouveau couvent féminin était en effet une affaire importante que j'évoquerai brièvement pour finir. On a conservé quelques *ḥüccet* concernant les opérations d'un certain H̱ᵛâce (ou Ḥâccî) Yûsuf Beg bin 'Abdü-l-Mennân, apparemment un converti donc, qui fut *ẓâbıṭ* du *vaḳf* de Ḳılıç 'Alî Paşa à Samos en 1602 et 1615-1616[63]. En avril 1607 – année où commencèrent les travaux à Patmos, mais c'est peut-être une coïncidence chronologique – il avait acheté pour 20 000 aspres à Ferîdûn Beg, fils du *ḳapûdân paşa* défunt Ḥasan Paşa, la jouissance de terrains à Samos, aux environs de Chora et de Paşa Ovası (APO 13-*25*). En août de la même année, c'est Flouris dit le Chypriote qui lui cédait pour 6 240 aspres un bâtiment dans le quartier de Panayia à Chora de Samos (APO 7-*7*). La présence de ces documents dans les archives de Patmos n'est pas le fait du hasard : des notes en grec au verso précisent en effet que ces biens furent acquis par la suite par le couvent de Panayia Chryssopigi. Un troisième document, archivé sous la cote APO 7-*11*, précise que ces achats eurent lieu en 1614. Ce que confirme le fait que ce troisième document n'est qu'une copie de la *ḥüccet* APO 7-*7*[64], copie signée par le cadi de Samos Maḥmûd bin Ḥasan, attesté en fonction en 1615, et vraisemblablement établie à l'occasion de la cession de ces biens au monastère. De fait, on dispose aussi de trois *ḥüccet* portant la signature de Maḥmûd bin Ḥasan de janvier 1615 validant les opérations de Yûsuf[65] : cession, pour 80 000 aspres, du droit d'entrée en jouissance de 6 champs à Samos,

[63] Cf. Vatin *et al.*, *op. cit.* index, p. 617.
[64] Bien que l'on y ait arrondi à 6 000 la somme de 6 240 aspres indiquée par l'original.
[65] APO 7-*21*, *23* ; 18-*1*.

toujours dans les mêmes parties de l'île[66] ; vente, vraisemblablement à la même date et en tout cas devant les mêmes témoins, des biens de pleine propriété cédés pour le compte du monastère à ses deux représentants Pothitos et Longinos déjà nommés : 1 demeure à Chora, 2 aires à battre le grain, 6 bœufs. Il s'agit au total de transactions pour 110 000 aspres, ce qui paraît assez considérable.

Parthénios n'était pas partie prenante de ces transactions, qui n'engageaient que Yûsuf (agissant à la fois en tant que *żâbıṭ* et propriétaire) et le couvent de Panayia Chryssopigi représenté par Pothitos et Longinos. Néanmoins on rappellera qu'en juin de cette même année 1615, le patriarche Timothéos écrivait qu'il convenait de respecter les vignes et champs que Parthénios avait achetés à Milos, Samos[67] et Santorin pour le monastère de femmes. S'il n'apparaissait pas comme l'acheteur, l'argent cependant devait bel et bien venir de lui. Cette prudente discrétion n'était plus de mise le 15 octobre 1623, quand Michalis, représentant de Parthénios, faisait avaliser par une *ḥüccet* du cadi de Cos (APO 7-*38*) un document grec de trois ans antérieurs enregistrant l'achat pour 1 500 aspres de 10 oliviers à Kalymnos par Parthénios pour le compte du « nouveau monastère » (« *yeñi manâstır içün* »).

Quoi qu'il en soit, l'installation à Samos du couvent de Panayia Chryssopigi ne se fit pas sans difficulté. Si la vente des biens que Yûsuf possédait en pleine propriété ne semble pas avoir soulevé d'objection, il n'en allait pas de même des champs dont il avait cédé la jouissance pour 80 000 aspres. À peine une décade après l'acte de cession, Yûsuf dut revenir devant le cadi pour certifier qu'il n'avait pas de contentieux avec les deux représentants des nonnes et qu'il leur avait bien cédé la jouissance des 6 champs décrits dans la *ḥüccet* APO 18-*1*, avec le blé qu'il avait semé[68] : précision intéressante, puisqu'elle n'apparaissait pas dans le document précédent, qui donne à penser que certains à Samos estimaient avoir des droits sur ces champs, ou pour le moins sur la récolte à venir. La séance au tribunal du cadi ne semble pas avoir calmé le jeu, puisque six mois plus tard Pothitos et Longinos durent se plaindre à la

[66] Il est probable que les champs cédés par Ferîdûn font partie de cet ensemble, d'autant que l'on retrouve les mêmes noms parmi les voisins, mais le temps ayant provoqué des changements, aucune certitude n'est possible.

[67] Samos est alors, depuis la prise de possession de l'île par Ḳılıç 'Alî Paşa, en cours de repopulation et les moines de Patmos, participent activement, pour leur plus grand bénéfice, à cette politique. Cf. Vatin, Zachariadou, « Le monastère ».

[68] Cf. la *ḥüccet* APO 7-*23* (22-30 jan. 1615).

Porte d'être l'objet de litiges injustifiés pour l'ensemble des droits de jouissance et de propriété acquis pour 110 000 aspres. Ils obtinrent en effet un firman d'Aḥmed I[er], daté de la décade du 28 juin au 7 juillet 1615 (APO 9-*10*). Plus d'un an après, les difficultés subsistaient, puisque Yûsuf devait encore, en sa qualité de vendeur et de *ẓâbıṭ*, fournir au monastère une attestation du caractère valide et légal de la cession de droit de jouissance de ces 6 mêmes champs, pour 80 000 aspres qu'il confirmait avoir touchés (APO 14-*14*). Les habitants de Samos éprouvaient certainement une grande révérence à l'égard du saint monastère féminin de Patmos. Pour autant, certains d'entre eux semblent avoir vu d'un assez mauvais œil son installation sur leur terroir.

POUR CONCLURE

Quelles leçons peut-on tirer de la documentation que j'ai tenté d'analyser ?

En premier lieu, on retiendra que le projet d'implantation d'un couvent de femmes à Patmos était ancien, mais qu'il ne vit le jour que quand une personnalité particulièrement entreprenante et influente en fit son affaire personnelle. Cet individu, Parthénios Pankostas, devait une part de son prestige à sa qualité de moine, hégoumène puis prohégoumène du monastère de Saint-Jean, mais aussi à sa richesse, sa famille et ses relations avec le personnel dirigeant ottoman. Surtout, même si le monastère de Saint-Jean manifesta son intérêt et sa sympathie au début du projet, il est clair que Parthénios agit dans ce domaine en dehors du monastère, juridiquement mais aussi financièrement, puisqu'il finança entièrement la fondation.

Les travaux commencèrent en 1607, sans que l'on se fût apparemment soucié d'obtenir les autorisations nécessaires. Ce n'est qu'en 1613 qu'un permis fut accordé *de facto* et *a posteriori* par une *ḥüccet* du cadi de Samos. Les travaux semblent avoir été bien engagés à cette date. En 1615, ils avaient sufisamment avancé pour que des nonnes pussent être installées. C'est l'année où le patriarche Timothéos accordait des privilèges à leur couvent et où d'importantes transactions foncières à Samos indiquent que l'on s'occupait de le doter. Les travaux s'achevèrent apparemment vers 1618-1619 par la construction de cellules, un peu avant le départ de Parthénios pour la Crète.

La documentation ottomane présente l'intérêt de montrer l'évolution des rapports entre l'ancien couvent masculin et le nouveau couvent féminin.

À l'évidence, les relations se tendirent rapidement, au fur et à mesure qu'il apparut que Parthénios considérait le monastère de Panayia Chryssopigi comme son bien, indépendant du monastère de Saint-Jean. N'est-ce pas ce qu'il faut entendre quand il se plaint, en 1619, des sycophantes qui l'accusent en lui disant : « Tu possèdes des provisions, des biens et une église à un étage ? » (APO 9-*11*). La dernière formule désigne évidemment le monastère féminin, où l'on se souvient qu'il avait fait peindre une représentation du métropolite de Lampsaque Parthénios : façon détournée d'affirmer ses liens spéciaux avec le couvent. Du reste, dans la *ḥüccet* relative aux 10 oliviers de Kalymnos, qui fut rédigée après son retour de Crète, en octobre 1623, il s'affichait sans ambiguïté comme le patron du monastère féminin. Après tout, n'en était-il pas le fondateur ? N'en avait-il pas fait – comme il le rappelait volontiers mais aussi comme le confirment d'autres sources – toutes les dépenses ? C'était un lourd investissement. Si l'on ignore les bénéfices financiers qu'il en escomptait, on voit bien en revanche quels bénéfices politiques il en attendait.

Une constatation enfin s'impose : tous les débats qui viennent d'être résumés étaient internes au milieu grec. Certes les autorités ottomanes intervinrent, mais ce fut toujours sur la pression de Parthénios ou de ses ennemis. On aurait pu s'attendre à ce que les Ottomans se préoccupassent de la fondation *ex nihilo* d'un couvent neuf – et désigné comme tel en 1623[69] –, sous le prétexte qui ne trompait personne de restaurer une ancienne église. Il n'en est rien. Les autorités choisirent de se laisser leurrer de bonne grâce. Si le monastère de Panayia Chryssopigi connut des difficultés à ses débuts, à Samos ou à Patmos, ce fut le fait de Grecs.

DOCUMENTS[70]

Documents concernant le couvent d'Ayia Kyra Archontissa à Kalymnos

6-1 (facs. 1)

Ḥüccet émise dans la première décade de *rebîʿü-l-evvel* 971/26 septembre – 5 octobre 1565 par Ḥasan bin Kemâl, *nâʾib* à Cos.
Au verso : *του μοναστυρίου.*

[69] « *Yeñi manâstır* » (APO 7-*38*).
[70] Pour ne pas allonger excessivement cet article, je ne présente qu'un choix de documents concernant la création ou restauration de lieux de culte. J'ai donc dû renoncer à éditer ceux qui concernaient la dotation du couvent féminin.

Translittération
El-emr kemâ cerà ve-ş-şe'n 'alè mâ-yerà / nemmeḳahu afḳarü-l-verà Ḥasan bin Kemâl / el-müvellà be-ḳaẓâ-ı İstânköy ẖilâfeten 'ufiya 'anhumâ // Son sceau

/1/ sebeb-i taḥrîr-i kitâb ve mûcib-i tasṭîr-i ẖitâb ol-dur ki /2/ ḳal'e-i Ḳalimyôs ẕimmîlerinden Bâbâ Miẖâlî nâm ẕimmî maḥfil-i ḳaẓâda taḳrîr-i merâm ḳılub /3/ ḳal'e-i mezbûre tevâbi'inde âyîn-i bâṭılümüz üzre Ayâ Kîra démek-le ma'rûf kelîsenüñ /4/ ta'mîre ve termîme muḥtâc yeri var-dur vaẓ'-ı sâbıḳ üzre ta'mîr ve termîm /5/ olınmasın ṭaleb éderüm dédükde merḳûm kelîsenüñ vaẓ'-ı sâbıḳ ta'mîr ve termîmine /6/ ḳabl-i şer'den iẕn vérilüb mâ-hüve-l-vâḳı' ketb olınub ṭâlib yedinde /7/ vaẓ' olındı ki vaḳt-i ḥâcetde iḥticâc édine taḥrîren fî evâ'il-i rebî'ü-l-evvel /8/ sene 973

şuhûdü-l-ḥâl: Muṣṭafà Aġa / ve Muṣliḥü-d-dîn Ketẖüdâ / ve Muṣṭafà s̱ânî / ve Süleymân …[71] */ ve ġayruhum.*

Traduction
L'affaire est conforme à ce qui a eu lieu et la situation telle que décrite. Écrit par la plus misérable des créatures, Ḥasan bin Kemâl, substitut *mevlâ* dans le *ḳaẓâ* de Cos. Qu'il leur soit pardonné à tous deux. // *Son sceau.*

La raison de la rédaction de cet écrit et le motif de l'inscription de cet acte sont ce qui suit.
Le *ẕimmî* nommé Papa Michalis, des *ẕimmî* du fort de Kalymnos, a fait devant le tribunal du *ḳaẓâ* la déclaration suivante :
« Des réparations et restaurations sont nécessaires en certains endroits de l'église connue selon nos coutumes absurdes sous le nom d'Ayia Kyra, qui dépend du fort en question. Je demande qu'elle soit réparée et restaurée dans le respect de son état antérieur. »
À la suite de cette déclaration, l'autorisation légale a été donnée de réparer et restaurer cette église, dans le respect de son état antérieur. Ce qui s'est passé devant le tribunal a été porté par écrit [et le présent document] remis au demandeur pour qu'il le produise en cas de besoin.
Écrit dans la première décade de *rebî'ü-l-evvel* de l'an 973 [26 sept. – 5 oct. 1565].

Témoins instrumentaires : Muṣṭafà Aġa ; Muṣliḥü-d-dîn Ketẖüdâ ; Muṣṭafà le second ; Süleymân … et autres.

71 Non déchiffré.

***3*-26 (facs. 2)**
Ḥüccet émise dans la deuxième décade de *rebî'ü-l-evvel* 973/6-15 octobre 1565 par le même Ḥasan bin Kemâl, *nâ'ib* à Cos.
Au verso : *τον περυβωλύν τις καλύμνου.*

Translittération

Hû

El-ḥâl 'alè mâ-cerà ve-ş-şe'n 'alè mâ-yerà / ḥarrerehu afḳarü-l-verà Ḥasan bin Kemâl / el-müvellà be-ḳaẓâ-ı İstânköy / ḫilâfeten 'ufiya 'anhumâ // Son sceau

/1/ *sebeb-i taḥrîr-i kitâb ve mûcib-i tasṭîr-i ḫıtâb ol-dur ki* /2/ *ḳal'e-i Ḳalimyôs ẕimmîlerinden Pâpâ Miḫâl nâm ẕimmî maḥfil-i ḳaẓâda taḳrîr-i merâm édüb* /3/ *ḳal'e-i mezbûre tevâbi'inde âyîn-i bâṭilümüz üzre Ayâ Girîde démek-le ma'rûf* /4/ *kelîsenüñ ḥarîmi ve ba'ẓ-ı odaları ta'mîre ve termîme muḥtâc yerleri* /5/ *var-dur vaẓ'-ı sâbıḳ üzre ta'mîr ve termîm olınmasın ṭaleb éderüm* /6/ *dédükde merḳûm odaları ve ḥarîmüñ vaẓ'-ı sâbıḳ üzre ta'mîr ve termîmine* /7/ *ḳıbel-i şer'den iẕin vérilüb mâ-hüve-l-vâḳı' ketb olınub ṭâlibi yedine vaẓ'* /8/ *olındı ki vaḳt-i ḥâcetde iḥticâc edine taḥrîren fî evâsıṭ-ı rebî'ü-l-evvel* /9/ *sene 973*

şuhûdü-l-ḥâl: Muṣṭafà Aġa / ve Muṣṭafà Keth̲üdâ / ve Muṣṭafà Keth̲üdâ-ı s̲ânî / ve Sûleymân …[72] */ ve ġayruhum*

Traduction

Ô, Lui !

La situation est conforme à ce qui a eu lieu et la situation telle que décrite. Rédigé par la plus misérable des créatures, Ḥasan bin Kemâl, substitut cadi du *ḳaẓâ* de Cos, qu'il leur soit pardonné à tous deux // *Son sceau.*
La raison de la rédaction de cet écrit et le motif de l'inscription de cet exposé sont ce qui suit.
Le *ẕimmî* nommé Papa Michalis, qui fait partie des *ẕimmî* du fort de Kalymnos, a fait devant le tribunal du *ḳaẓâ* la demande suivante :
« Il y a des endroits qui demandent des réparations et restaurations dans certaines chambres et le sanctuaire[73] du monastère appelé selon nos

[72] Non déchiffré.
[73] « *Ḥarîm* 4-*5*, *7*, *46* ; 7-*7*, *11* : mot désignant un endroit privé (voire sacré) qui doit, dans le contexte, faire référence à un lieu de retraite pour quelques moines. Les notes au verso des documents 7-*7* et 7-*11* les présentent comme des "*σπίτια*". Il s'agit plutôt de

coutumes absurdes Ayia Kyra[74], qui dépend du fort susdit. Je demande qu'ils soient réparés et restaurés conformément à leur état ancien. »
À la suite de cette requête, l'autorisation légale a été donnée de réparer et restaurer conformément à leur état ancien ces chambres et ce sanctuaire, et ce qui a eu lieu devant le tribunal ayant été porté par écrit, [le présent document] a été remis au demandeur pour qu'il le produise en cas de besoin. Écrit dans la deuxième décade de *rebîʻü-l-evvel* de l'an 973 [6-15 oct. 1565].

Témoins instrumentaires : Muṣṭafà Aġa ; Muṣṭafà Ketẖüdâ ; Muṣṭafà Ketẖüdâ le second ; Süleymân … et autres.

6-8 (facs. 3)
Ḥüccet émise dans la deuxième décade de *rebîʻü-l-evvel* 1002/5-14 décembre 1593 par Muṣṭafà bin Muḥammed, *nâ'ib* à Cos.
Au verso : *Τὸ χοζέτι να καμο την αυλην της εκλισι[ας].*

Translittération

Hû

El-ḥâl ʻalè mâ-cerà ve eş-ş'en ʻalè mâ-yerà / ve ânâ el-faḳîr Muṣṭafà bin Muḥammed / el-müvellà be-ḳażâ-ı İstânköy / ẖilâfeten M // Son sceau

/1/ sebeb-i taḥrîr-i kitâb ü raḳam ol-dur ki /2/ cezîre-i Baṭnôs ruhbânlarından Bâbâ Yanâdiġô maḥfil-i şerʻde ḥâżır gelüb taḳrîr-i kelâm édüb ayıtdı ki /3/ cezîre-i Ḳalimyôs tevâbiʻinde Ayî Kirâ Naryôdissa nâm kelisenüñ ḳapusı öñinde olan ḥavlısı /4/ mâ-taḳaddamdan fetḥ-i ẖaḳan[î] den bir miḳdâr iki arşûn miḳdârı yapulmış dîvârı olub anuñ üzerine bir /5/ miḳdâr daẖi yüksedüb yaġmurdan seklemek[75] *içün iẕin ve icâzet istedükde eyle olsa bir ḳaç nefer /6/ ḳabl-i şerʻîden üzerine müslimânlar varub görüb fî-l-ḥaḳîḳat öñinde ḥayâtî bir miḳdâr yapulmış /7/ dîvârın yüksedüb üzerinin aġaç ile örtmesine iẕin ve icâzet vérildügine ḥüccet ṭaleb /8/ étmegin iş-bu veṡîḳa ʻalè mâ-hüve-l-ḥaḳîḳat ber sebîli-t-temessük ketb ve terḳîm olınub ṭâlib-i mezbûruñ yedine /9/ vażʻ ve defʻ olındı ki*

ce que l'on appelle en grec *ησυχαστήριον.* » (Vatin *et al.*, *op. cit.*, p. 658). Le mot étant ici au singulier et associé à *odalar*, nous avons plutôt adopté la traduction « sanctuaire ». La note portée en grec au verso évoque une enceinte.

[74] On lit *Giride*, qui ne correspond à rien de connu. Mais le document précédent confirme qu'il s'agit bien d'Ayia Kyra Archontissa d'Argos, à Kalymnos, nom qui apparaît sous diverses formes dans le corpus (APO 3-*34*, *35*, *36*, *37a*, *44*, *47* ; 6-*6*, *8*, *9*).

[75] *Sic* pour *ṣaḳlamaḳ* ?

müẕekkir-i mâ-cerà ola taḥrîren fî evâsıṭ-ı mâh-ı rebî'ü-l-evvel sene iṯneyn ve elf

şuhûdü-l-ḥâl: Muṣṭafà Avcı / Muṣliḥ bin Der[v]îş / Muṣṭafà …[76] */ Andriya ḳuyumcı / ve ġayruhum min ḥâżırîn*

Traduction

Ô, Lui !

Le cas est conforme à ce qui s'est passé et l'afffaire à ce qui est décrit. Le misérable Muṣṭafà bin Muḥammed, substitut cadi dans les *ḳażâ* de Cos // *Son sceau.*

La raison de la rédaction de ce texte et de cet écrit est ce qui suit.
Papa Gennadios, moine de l'île de Patmos, s'est présenté au tribunal de la loi et a fait la déclaration suivante : la cour située devant la porte de l'église nommée Ayia Kyra Archontissa (« *Naryôdissa* »), qui dépend de l'île de Kalymnos, avait depuis les temps anciens, depuis la conquête impériale, un mur d'environ 2 *arşın* ; et il sollicitait une permission et autorisation pour surélever un peu ce mur et le protéger de la pluie. Dans ces conditions plusieurs musulmans étaient allés selon la loi voir sur place et en vérité permission et autorisation avaient été données de couvrir en bois le dessus de ce mur situé devant [la porte de l'église]. Et il demandait une *ḥüccet* attestant ces faits.
En conséquence, le présent document a été rédigé et écrit conformément aux faits pour servir d'attestation et remis et déposé entre les mains du demandeur susdit pour servir de rappel des faits.
Écrit dans la deuxième décade de *rebî'ü-l-evvel* de l'an 1002 [5-14 déc. 1593].

Témoins instrumentaires : Muṣṭafà [bin] Avcı ; Muṣliḥ bin Der[v]îş ; Muṣṭafà… ; Andreas bijoutier ; et autres parmi les présents.

Document concernant l'église de Panayia à Leros

***20*-44 (facs. 4)**
Ḥüccet non datée émise par Meḥmed, *nâ'ib* à Cos.
Au verso : *χοζέτι διὰ τὴν ἐκκλησίαν τῆς λέρου ἤγουν τὴν παναγιαν ὁποῦ την ἐφτιαξαν.*

[76] Non déchiffré.

Translittération

Hû

el-emr kemâ ẕukira fîhi nemaḳahu el-faḳîr ilà Alláh ʻizze ve celle şânuhu Meḥmed el-mevlâ ẖilâfeten be-cezîre-i İstânköy ʻufiya ʻanhu // Son sceau

/1/ sebeb-i taḥrîr-i kitâb-ı ṣıḥḥat-nuṣâb bu-dur ki /2/ cezîre-i İstânköy müẓâfâtından Lîryôz aṭası mütemekkinlerinden Bâbâ [Ḳa]lîniḳô nâm râhib meclis-i şerʻ-i ẖaṭîr ü lâzımü- /3/ t-tevḳîrde taḳrîr-i kelâm édüb aṭa-ı meẕkûrda vâḳıʻ Panâyâ nâm mevziʻde vâḳıʻ kelîsenüñ dîvârınuñ bir miḳdâr /4/ yeri hedm olub ḳadîmî kelisemiz olmaġ-la üzerinde varılub keşf olınub eski nıḳẓı ile taʻmîr /5/ olınması maṭlûbum-dur dédükde ḳabl-i şerʻîden Monlâ ʻÖmer ibn ʻAbdü-lláh nâm kimesne Monlâ Muṣṭafà ile maʻan taʻyîn olınub /6/ fî-l-ḥaḳîḳa dîvârlarınuñ baʻẓ-ı yerleri hedm olınub nıḳẓ yerlerinde olmaġ-la iẕn vérilüb her yerleri /7/ meclis-i şerʻe gelüb ẖaber vérmeleri ile ḳadîmî nıḳẓı ile taʻmîrine iẕin birle mâ-hüve-l-vâḳıʻ bi-ṭ-ṭaleb ketb olındı

şuhûdü-l-ḥâl: Muḥẓır Aḥmed, Muḥẓır Ḥâccî Ḥasan, Muḥẓır Aḥmed, Muṣṭafà Çelebi ibn ʻAbdü-lláh, Ṭopcıbaşı Meḥmed Aġa ve ġayruhum min ḥâẓır

Traduction

Ô, Lui !

L'affaire est conforme à ce qui est écrit ici. Mis en forme par celui qui éprouve le besoin de Dieu (que son nom soit et sanctifié et exalté), Meḥmed, substitut mollah de l'île de Cos, qu'il lui soit pardonné // *Son sceau.*

La raison de la rédaction de cet écrit véridique est ce qui suit.
Le moine nommé Papa [Ka]linikos, habitant de l'île de Leros qui dépend de celle de Cos, a fait, devant le tribunal de la Loi respectable et que l'on doit honorer, la déclaration suivante : « Le mur de l'église du lieu-dit Panayia, dans l'île susdite, a été détruit en plusieurs endroits. Comme il s'agit d'une ancienne église à nous, je demande [à être autorisé], après enquête sur place, à la restaurer avec les matériaux provenant de la ruine. » À la suite de cette demande, Monlâ ʻÖmer ibn 'Abdü-lláh et Monlâ Muṣṭafà ont été désignés par le tribunal, devant lequel ils sont venus déclarer qu'en vérité les murs ont été détruits par endroits et que les matériaux provenant de la ruine sont restés sur place, …[77]. On a donc

[77] La proposition principale manque : le scribe semble avoir sauté au moins une ligne. Sans doute faut-il comprendre « [il convient de] donner l'autorisation [et de laisser réparer] tous les sites [endommagés] », ou quelque chose d'approchant.

donné l'autorisation de procéder aux restaurations avec les matériaux provenant de la ruine et porté par écrit, sur demande, ce qui a eu lieu [devant le tribunal].

Témoins instrumentaires : Muḥẓır Aḥmed ; Muḥẓır Ḥâccî Ḥasan ; Muḥṣır Aḥmed ; Muṣṭafà Çelebi ibn ʿAbdü-lláh ; Ṯopçıbaşı Meḥmed Aġa ; et autres personnes présentes.

Document concernant l'église du monastère d'Ayia Irini à Leros

_8_-14 (facs. 5)
Ḥüccet émise dans la première décade de *ẕî-l-ḥicce* 1045/7-16 mai 1636 par Aḥmed bin Niʿmetü-lláh, cadi de Cos.
Au verso : *χοζετια δια το μετόχιον τῆς Λέρου και δια την ἁγιαν Ερινη να μην πηραζι κανῆς*[78].

Translittération

Hû

Mâ-fîhi kemâ ḥurrire fîhi nemmeḳahu el-faḳîr ilà Alláh subḥânehu / Aḥmed el-ḳâẓî be-İstânköy el-maḥrûse / ʿufiya ʿanhu // Son sceau

/1/ sebeb-i taḥrîr-i kitâb-ı ṣıḥḥat-niṣâb bu-dur ki /2/ maḥrûse-i İstânköy ḳaẓâsı muẓâḳâtından cezîre-i Leryôs ẕimmîlerinden Slôvâstî nâm ẕimmî /3/ ve sâʾir cezîre-i mezbûre keferesi bi-acmaʿihum meclis-i şerʿ-i şerîfe gelüb şöyle taḳrîr-i kelâm ve taʿbîr-i merâm /4/ eylediler ki cezîre-i mezbûrede Ayâ Rînî nâm manâstırda mecmaʿ-ı şeyâṭîn olan kenîse-i nekbet- /5/ enîsemüzüñ mürûr-ı eyyâm ve duhûr-ı heddâm ile ortası ẖarâba yüz ṭutub içerü girenlerimiz /6/ ıṣlanub etemm-i iḥtiyâc ile bilâ terfîʿ ve lâ tevsîʿ vaẓʿ-ı ḳadîmî üzre ortasın /7/ meremmete ḳable şerʿden iẕin iltimâs eylerüz dédüklerinde kenîse-i mezbûrenüñ vaẓʿ-ı ḳadîmî /8/ üzre bilâ terfîʿ ve lâ tevsîʿ ortasınuñ meremmetine ḳable şerʿ-i ḳavîmden iẕin vérilüb /9/ iş-bu veṡîḳa-ı enîḳa ʿalè mâ-hüve-l-vâḳıʿ ṭalebleri-ile ṡebt ve ketb ve li-ecli-t-temessük /10/ yedlerine defʿ ve iʿṭâ olındı ki ledà-l-ẖâcet ibrâz édüb müẕekkir-i mâ-cerà ola /11/ cerà ẕelika ve ḥurrire fî evâʾil-i şehr-i ẕî-l-ḥicce eş-şerîfe min şuhûr sene ẖams ve erbaʿîn ve elf

şuhûdü-l-ḥâl: Aḥmed Çelebi bin Ḥasan Çelebi / Maḥmûd Aġa emîn-i sâbıḳ / Yûsuf Beg er-râcil / Ḥasan Çelebi bin Muṣṭafà Ketẖüdâ / ʿİsà Bâlî

[78] À en juger par cette note, Ayia Irini était un *metochion* du monastère de Saint-Jean de Patmos.

bin ʿÖmer / ʿAlî Ṭayı el-muḥtesib / nâʾibü-ş-şerʿ Dâvud Efendi / Bâbâ Ḥüseyn el-muḥẓır / ve ġayruhum mine-l-ḥüẓẓâr

Traduction

Ô, Lui !

L'affaire est conforme à ce qui est rédigé dans ce document. Mis en forme par le misérable en Dieu (je Le loue) Aḥmed, cadi à Cos la bien gardée, qu'il lui soit pardonné // *Son sceau*.

La raison de la rédaction de cet écrit véridique est ce qui suit.
Le *ẕimmî* nommé Sevastis, des *ẕimmî* de l'île de Leros qui dépend du *ḳażâ* de la ville bien gardée de Cos, et d'autres mécréants de cette même île sont tous ensemble venus devant le tribunal de la Loi sacrée et ont fait la déclaration et déposition suivantes.
« À cause du passage des jours et des temps destructeurs, la partie centrale de l'église calamiteuse qui sert de lieu de rassemblement de diables dans le monastère d'Ayia Irini dans l'île susdite est en ruine, et ceux d'entre nous qui y entrent sont trempés. Aussi sollicitons-nous, pour cause d'extrême nécessité, l'autorisation donnée en justice d'en restaurer la partie centrale en conservant son état ancien sans la surélever ni l'élargir. »
À la suite de cette déclaration, l'autorisation leur a été donnée en vertu de la juste Loi de restaurer la partie centrale de cette église en conservant son état ancien, sans surélévation ni élargissement, et le présent beau document conforme aux faits a été mis par écrit et rédigé sur leur demande et a été remis et déposé entre leurs mains à titre d'attestation, en sorte qu'ils le produisent en cas de besoin et qu'il serve de rappel des faits.
Ceci a eu lieu et a été écrit dans la première décade du mois sacré de *ẕî-l-ḥicce* de l'an 1045 [7-16 mai 1636].

Témoins instrumentaires : Aḥmed Çelebi bin Ḥasan Çelebi ; Maḥmûd Aġa, ancien *emîn* ; Yûsuf Beg le piéton (« *râcil* ») ; Ḥasan Çelebi bin Muṣṭafà Ketẖüdâ ; ʿİsà Bâlî bin ʿÖmer ; ʿAlî Ṭayı le *muḥtesib* ; le *nâʾib* Dâvud Efendi ; Baba Ḥüseyn, *muḥẓır* ; et autres parmi les présents.

Document concernant une église à Skala (Patmos)

***8*-25 (facs. 6)**
Ḥüccet émise dans la première décade de *şaʿbân* 1054/3-12 octobre 1644 par Meḥmed bin Maḥmûd, cadi de Cos.
Au verso : *χοζετην τῆς ἐκκλησίας*.

Translittération

Hû

El-emr kemâ ḥurrire fîhi nemmeḳahu el-faḳîrü ilà Alláh subḥânehu / Meḥmed bin Maḥmûd el-ḳâżî be-medîne-i / be-İstânköy / ʻufiya ʻanhumâ // Son sceau

/1/ *sebeb-i taḥrîr-i kitâb-ı şerʻî bu-dur ki* /2/ *ḳażâ-ı İstânköye tâbiʻ Baṭnôz cezîresinde vâḳıʻ olan manâstırıñ ruhbânlarından* /3/ *Bâbâ Mîledî ve Bâbâ Lîvîdyô veled-i Ḳara ve Bâbâ Ḳalîstrâdô ve sâʼir ruhbânları* /4/ *meclis-i şerʻde bâʻiṡ-i heẕa-l-kitâb Rodôsî Ḳurd maḥżarında her biri iʻtirâf édüb* /5/ *cezîre-i merḳûme iskelesi ḳurbında vâḳıʻ eṭrâf-ı erbaʻası manâstır tarlalarına müntehî olub* /6/ *bir bâb ẖarâbe kenîseʼi merḳûm Ḳurda hibe ve temlîk édüb ol daẖi meclis-i hibede* /7/ *temellük ve ittihâb ve ḳabż édüb baʻde-l-yevm kenîse-i mezbûre mezkûr Ḳurduñ mülk-i mevhûbı-dur* /8/ *keyfe mâ-yeşâ ve yeẖtâr mutaṣarrıf olsun dédüklerinde kütüb-ı fiḳhiyyede izâ inhadama* /9/ *al-biyaʻu wa-l-kenâyisu aʻaduna ʻalà waẓiʻi-l-ḳadîmi déyü muḥarrer ve mesṭûr olmağın merḳûm* /10/ *Ḳurda vażʻ-ı ḳadîm üzre taʻmîr ve termîm édüb ziyâde ve noḳṣân étmemek üzre taʻmîrine cânib-i* /11/ *şerʻden izin vérilmegin iş-bu vesîḳa ketb olınub yedine defʻ olındı ḥurrire fî evâʼil-i şaʻbân li-sene erbaʻa ve ẖamsîn ve elf*

şuhûdü-l-ḥâl: İstânbûlî Zîrvo Mânolî Reʼîs / Diyâḳô Sârî / Bâbâ Todo-rakî veled-i Mosḳona / Bâbâ Zaẖarya veled-i … / Bâbâ Niḳôla veled-i Yânî / ve ġayruhum mine-l-ḥüżżâr

Traduction

Ô, Lui !

L'affaire est conforme à ce qui est rédigé ici. Mis en forme par le misérable en Dieu (je Le loue) Meḥmed bin Maḥmûd, cadi de la ville de Cos, qu'il leur soit pardonné à tous deux // *Son sceau*.

La raison de la rédaction de cet écrit légal est ce qui suit.
Les moines Papa Meletios, Papa Lividios fils de Ḳara, Papa Kallistratos et autres, tous moines du monastère sis dans l'île de Patmos qui dépend du *ḳażâ* de Cos, ont chacun déposé en ces termes devant le tribunal de la Loi, en présence de Rodôsî Ḳurd, qui est à l'origine du présent document :
« Nous avons donné en pleine propriété au susdit Ḳurd une église en ruine sise près de l'échelle de l'île en question et délimitée des quatre côtés par des champs du monastère. Lui de son côté a, devant l'assemblée

de donation, pris possession, accepté le don et s'est saisi [de l'église]. À compter d'aujourd'hui, cette église est la propriété dûment reçue en don du susdit Ḳurd : qu'il en jouisse selon ses vœux et souhaits. »
À la suite de cette déclaration, attendu qu'il est écrit et noté dans les livres de *fiḳh* « Lorsque sont détruites synagogues et églises, elles reviennent à leur état ancien[79] », l'autorisation a été donnée au nom de la loi au susdit Ḳurd de restaurer [cette église], à condition que cette restauration et réparation se fasse selon l'état ancien, sans ajout ni suppression.
C'est pourquoi le présent document a été écrit et lui a été remis entre les mains.
Écrit dans la première décade de *şa'bân* de l'an 1054 [3-12 oct. 1644].

Témoins instrumentaires : Zervos Manolis Re'îs d'Istanbul ; Diakos Saris ; Papa Theodôrakis fils de Moschonas ; Papa Zacharias fils de … ; Papa Nikolas fils de Yanis ; et autres parmi les présents.

Documents sur la fondation du couvent de Panayia Chryssopigi

7-18 (facs. 7)
Ḥüccet émise dans la troisième décade de *şevvâl* 1022/4-12 décembre 1613 par İsmâ'îl bin Ḥasan, cadi à Samos. 'Alî bin Muḥammed, cadi à Cos en 1617, y a porté sa signature et son sceau, vraisemblablement lorsqu'il fit de ce document la copie conservée sous la cote 7-*3*.
Au verso, deux notes : *ḥüccet-i Panâya mektûb // το χοζετη τὴς παναγίας ... της σαμο*.

Translittération
Tu'ulliḳa naẓarî ḥarrerehu el-faḳîr 'Alî bin Muḥammed el-ḳâżî / be-maḥrûse-i İstânköy / 'ufiya 'anhumâ // Son sceau
El-emr kemâ ẕukira fîhi cerà 'indî / nemmeḳahu el-faḳîr İsma'îl bin Ḥasan el-ḳâżî / be cezîret-i Sîsâm / ve tevâbi'ihâ / 'ufiya 'anhumâ // Son sceau

/1/ sebeb-i taḥrîr-i kitâb ol-dur ki /2/ cezîre-i Baṭnôsda vâḳı' kelîse pâpâslarınuñ re'îsi olan /3/ Pâpâ Parṡenî nâm râhib meclis-i şer'-i ḫâṭır-ı lâzımü-t-tevḳîre gelüb /4/ taḳrîr-i kelâm ve ta'bîr 'ane-l-merâm édüb cezîre-i mezbûrede vâḳı' /5/ 'inde ehli-l-ḳariyye ve-l-cîrân ma'lûm

[79] Christian Müller, que je suis heureux de remercier ici, me fournit l'information suivante : « Je n'ai malheureusement pas trouvé le correspondant exact de cette phrase dans une ressource en ligne, mais les sources hanéfites l'utilisent fréquemment avec quelques variantes qui n'en modifient pas le sens. »

el-ḥudûd olub Panâya /6/ démek-le ma'rûf ve meşhûr kelîse ḳadîmî kelîse olub kendüm /7/ iḥdâs̱ étmeyüb lákin ba'ẓ-ı yeri h̲arâba müşrif olduḳda /8/ âyîn-i 'âṭilümüz üzre ẕikr olınan kelîseyi kend[ü] mâlüm ile /9/ ta'mîr ve terḳîm[80] *étmegin ẕeyl-i ḥüccetde mesṭûr ve muḳayyed olan /10/ ẕimmî-lerden istifsâr olınub vâḳı'-ı ḥâl taḥrîr olınmasın ṭaleb /11/ éderüm dédükde ẕeyl-i ḥüccetde mesṭûr olan ẕimmîler meclis-i /12/ şer'-i şerîfe ḥâẓırûn olub fî-l-ḥaḳîḳa mezbûr kelîse ḳadîmî kelîse olub /13/ h̲arâba müşrif olduḳda mezbûr râhib mezbûr kelîseyi kendü mâli /14/ ile ta'mîr ve terḳîm*[81] *eyledi déyü ih̲bâr eyledüklerinde mâ-hüve-l-vâḳı' bi-ṭ-ṭaleb /15/ ketb olındı ki vaḳt-i ḥâcetde ibrâz édine cerà ẕelika ve ḥurrire /16/ fî evâh̲ır-ı şevvâl el-mükerrem li-sene is̱neyn ve 'işrîn ve elf*

şuhûdü-l-ḥâl: Pâpâ Ḳamaroto ġûmenô / Ḳôsta Re'îs / Manol Re'îs / İzġûrmal Re'îs / Pôs̱itô Re'îs / Ustâd Ḳaragöz / Niḳô veled-i Dimitrî / Papa İstamad / Papa Ḳôsṭanṭin

Traduction

Vu. Écrit par le misérable 'Alî bin Muḥammed, cadi dans la ville bien gardée de Cos, qu'il leur soit pardonné à tous deux. // *Son sceau.*
L'affaire est conforme à ce qui est noté ici et a eu lieu devant moi. Mis en forme par le misérable İsma'îl bin Ḥasan, cadi dans l'île de Samos et ses dépendances, qu'il soit pardonné à tous deux. // *Son sceau.*

La raison de la rédaction de cet écrit est ce qui suit.
Le moine nommé Papa Parthénios, qui est le chef des moines résidant dans le monastère sis dans l'île de Patmos, s'étant présenté devant le tribunal de la Loi qu'il convient de respecter, a fait la déclaration et déposition suivante :
« L'église connue sous le nom de Panayia, sise dans l'île susdite, dont les limites sont connues de la population de la *ḳariyye* et des voisins, est une ancienne église. Ce n'est pas moi qui l'ai créée. Mais quand elle est tombée en ruine par endroits, je l'ai selon nos vaines coutumes réparée et restaurée à mes frais. C'est pourquoi je demande qu'une enquête soit menée auprès des *ẕimmî* dont les noms sont notés et enregistrés en annexe de cette *ḥüccet* et que l'on inscrive ce qui aura eu lieu devant le tribunal. »
À la suite de cette requête, les *ẕimmî* enregistrés en annexe de cette *ḥüccet*, présents devant le tribunal de la loi sacrée, ont donné les informations suivantes :

80 *Sic* pour *termîm.*
81 *Sic* pour *termîm.*

« En vérité, cette église est une ancienne église et quand elle est tombée en ruine, le moine en question l'a restaurée et réparée à ses frais. »
Ce qui a eu lieu devant le tribunal a alors été sur demande mis par écrit, afin que [le demandeur] puisse en faire état en cas de besoin.
Ceci a eu lieu et a été écrit dans la troisième décade du mois honoré de *şevvâl* de l'an 1022 [4-12 déc. 1613].

Témoins instrumentaires : Papa Kamarotos, hégoumène ; Kostas Re'îs ; Manolis Re'is ; İzgurmal Re'îs ; Pothitos Re'îs ; Ustâd Karagöz ; Nikos fils de Dimitris ; Papa Stamatis ; Papa Kostantinos.

***14*-12 (facs. 8)**
Temessük délivré dans la première décade de *rebî'ü-l-âẖır* 1024/30 avril – 8 mai 1615 par [Ma'raşlı] H̠alîl Paşa, *ḳapûdân paşa*.
Au verso : le sceau de H̠alîl Paşa // *ο δισκαιρες τοῦ χαλη πασα δια την παναγία.*

Translittération
/1/ sebeb-i taḥrîr-i ḥurûf bu-dur ki ḥâliyyen cezîre-i Baṭnôsda vâḳı' Panâya démek-le ma'rûf olan kelise ḳadîmî kelise olub /2/ mürûr-ı eyyâm ve kürûr-ı a'vâm ile ẖarâba müşrif olmaġ-la cezîre-i mezbûre sâkinlerinden Pâpâ Pars̱enî nâm râhib /3/ kelise-yi mezbûreyi iẕn-i şer'-i şerîf ile termîm ve ta'mîr édüb ẖilâf-ı şer'-i şerîf rencîde olmamaḳ /4/ bâbında yedlerine vérilen ḥüccet mûcibince bu cânibden daẖi temessük olınmaġın min ba'd râhib-i mezbûr bu bâbda /5/ ẖilâf-ı şer'-i şerîf rencîde olınmamaḳ içün bu ḥurûf ber vech-i temessük yedine vaẓ' olındı ki mezbûrı gelen /6/ subaşılar ve sâ'ir ehl-i 'örf ṭâ'ifesi ol bâbda ẖilâf-ı şer' ve ḳânûn rencîde étmeyeler taḥrîren fî evâ'il-i /7/ şehr-i rebî'ü-l-âẖır sene erba'a ve 'işrîn ve elf mine-l-hicreti-n-nebeviyye 'aleyhi … …[82] *taḥiyye*

'abdü-l-ḥaḳîr H̠alîl ḳapûdân

Traduction
La raison de la rédaction de cet écrit est la suivante.
À présent, l'église connue sous le nom de Panayia sise dans l'île de Patmos, étant une antique église, est devenue avec le temps qui passe et le retour des années une ruine : c'est pourquoi le moine nommé Papa Parthénios, qui fait partie des habitants de l'île en question, a obtenu une *ḥüccet*

[82] Non déchiffré.

déclarant que nul ne doit l'importuner en violation de la Loi sacrée quand il restaure et répare cette église en vertu de l'autorisation de la Loi sacrée, et une attestation a été rédigée par mes services en conformité avec cette *ḥüccet*. On a en conséquence remis à titre d'attestation au moine en question le présent document interdisant qu'on l'importune désormais sur cette question en violation de la Loi : les *subaşı* et autres officiels venant sur place ne pourront pas l'importuner à ce sujet en violation de la Loi et du *ḳânûn*.
Écrit dans la première décade du mois de *rebî'ü-l-âḫır* de l'an 1024 de l'Hégire du Prophète (sur lui soit la bénédiction …).

l'insignifiant serviteur [de Dieu] Ḫalîl *ḳapûdân*

20-42 (facs. 9)
Mektûb de Ma'raşlı Ḫalîl Paşa, non datée, mais apparemment rédigée alors qu'il était grand vizir, après le 17 novembre 1616 et avant le 31 octobre 1617, date du document suivant qui y fait référence[83].
Au verso : son sceau // une note : *ενφεραιρου (?) βεζήρη που του χαληλο πα[σια] (?)*

Translittération
/1/ cenâb-ı 'izzet-me'âb ü şerî'at-niṣâb efendi-i kâmyâb /2/ dürer-i da'vât-ı ṣâfiyât ve ġurer-i tekrîmât-ı vâfiyât itḥâfından ṣoñra muḥibbâne inhâ olınur ki cezîre-i Baṭnôz pâpâslarınuñ ve ẕimmîlerinüñ cezîre-i mezbûrede vâḳı' Panâya démek-le ma'rûf /3/ olan kenîseleri ḫarâb ve yebâb olub âyîn-i bâṭıllerin icrâ eylemek bir vech-le ḳâbil olmayub eşerr iḥtiyâc ile ta'mîre muḥtâc olduġı keşf olınub ḥüccet vérilüb mûcibince emr-i /4/ şerîf ṣâdır olmaġın mektûb-ı vidâd taḥrîrine ṭâlib ve râġıb olduḳları ecilden vérilmiş-dür vüṣûl bulduḳda me'mûl-dür ki bu bâbda vérilen ḥüccet-i şer'iyye mûcibince ṣâdır olan /5/ emr-i celîlü-l-ḳadr üzre kenîse-i mezbûre mümkin olub def'-i müẓâyaḳa olınduġı mertebe ta'mîr étdürmege mübâşeret eyledüklerinde termîm étdürüb ferd-i vâḥid rencîde ve remîde ve bu bahâne ile /6/ re'âyâ ve berâyâyı müte'addî étdürmemege beẕl-i himmet olına bâḳî 'ilm ü 'amel der-terraḳî bâd

'abdü-l-ḥaḳîr Ḫalîl Paşa

[83] Dans Vatin *et al*., *op. cit*., p. 515, nous étions parvenus à la conclusion que ce document ne concernait pas Panayia Chryssopigi. Pour les arguments qui m'ont amené à changer d'avis, cf. *supra*.

Traduction
Votre Honneur refuge de gloire et suffisant en *şerî‘at*, *efendi* prospère, après que l'on a présenté les perles de sincères prières et les meilleures et abondantes marques de considération, l'amicale communication est ce qui suit.
Attendu qu'il avait été constaté par enquête que l'église de Panayia sise dans l'île de Patmos des *papas* et *ẕimmî* de cette île étant en ruine et dévastée, il ne leur était pas possible d'y accomplir leurs rites absurdes et qu'elle avait donc excessivement besoin de réparations, une *ḥüccet* leur a été remise [en ce sens] et un ordre sacré a été émis en conformité.
C'est pourquoi ils ont demandé et souhaité la rédaction de [cette] lettre amicale qui leur a en effet été remise.
On attend qu'à son arrivée on se conforme à l'ordre de haut pouvoir émis à la suite de la *ḥüccet* sacrée qui leur a été remise sur cette affaire : quand ils entreprendront des réparations permettant autant que possible de supprimer ce qui les gêne, qu'on les laisse procéder aux restaurations et que l'on ne permette à personne de les brimer ou opprimer ou de s'en prendre sous ce prétexte aux *re‘âyâ* et *berâyâ*. Que l'on y prenne garde.
Pour le reste que votre connaissance et votre pratique croisse [en qualité],

l'insignifiant serviteur de Dieu Ḫalîl Paşa

***14*-22 (facs. 10)**
Document émis le 20 *şevvâl* 1026/21 octobre 1617 dans le port de Patmos, portant en marge le sceau de Güzelce (Çelebi) ‘Alî Paşa bin Aḥmed, *ḳapûdân paşa*.
En marge : son sceau ; au verso : *Αληπασά*.

Translittération

Hû

/1/ *vech-i taḥrîr-i ḥurûf ol-dur ki Baṭnôs cezîresinde ḳadîmî kelise olub Panâya démek-le ma‘rûf* /2/ *nâm kelise ḫarâba müşrif olmaġı-ile şer‘-i şerîf den ta‘mîr ve termîm içün yüdîlerine vérilen ḥüccet-i şer‘iyye* /3/ *ve ḥâlâ ṣadr-ı a‘żam olan Ḫalîl Paşa Ḥaẓretlerinüñ ṭarafından vérilen mektûbları mûcibince bu cânibden daḫi* /4/ *ta‘mîri içün iẕin ṭaleb eylemegin yüdîlerine iş-bu ḥurûf vaẓ‘ olınmış-dur ḫilâf-ı şer‘-i şerîf* /5/ *kimesne rencîde ve remîde eylemeyeler taḥrîren fî 20 şehr-i şevvâl sene sitte ve ‘işrîn ve elf*

buyuruldı lîmân-ı Baṭnôs

Traduction

Ô Lui !

La raison de la rédaction de cet écrit est la suivante.
Attendu que, dans la mesure où l'église connue sous le nom de Panayia, qui est une ancienne église de l'île de Patmos, tombe en ruine, [les moines de Patmos possèdent] une *ḥüccet* sacrée qui leur a été remise selon les procédures de la Loi sacrée les autorisant à réparer et restaurer cette église, et attendu qu'il leur a été remis une lettre [dans le même sens] par Son Excellence H̱alîl Paşa, actuellement grand vizir[84] ; ils m'ont également demandé l'autorisation de procéder à cette reconstruction en conformité avec ces documents.
En conséquence, le présent écrit leur a été remis. Que nul ne les importune ni ne les tourmente en violation de la Loi sacrée.
Écrit le 20 du mois de *şevvâl* de l'an 1026.

A été ordonné, au port de Patmos

***1*-24 (facs. 11)**
Firman de Muṣṭafà Ier émis à Istanbul dans la deuxième décade de *muḥarrem* 1027/8-17 janvier 1618[85].
Au verso, deux notes : *Receb // yazıldı // σουλταν μουσταφα ἑρησμὸν // Τῆς παναγίας τὸ φερμάνη.*
Notes postérieures : *Ἔτος ἐγείρας 1028. Διὰ τὴν ἐπισκευὴν τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας [τῆς μεγάλης] // αρ. 13.*

Translittération

Şâh Muṣṭafà bin Meḥmed H̱an el-mużaffer dâ'imâ

/1/ *destûr-ı mükerrem müşîr-i müfaẖẖam nižâmü-l-'âlem müdebbirü umûri-l-cumhûr bi-r-re'yi-ṣ-ṣâ'ib mütemmimü mehâmi-l-enâm bi-l-fikri-s̱-s̱âḳib mümehhidü bünyâni-l-devlet ve-l-iḳbâl* /2/ *müşeyyidü erkâni-s-sa'âdet ve-l-iclâl el-maḥfûf be-ṣınûfi 'avâṭıfi-l-meliki-l-a'là vezâret ile ḳapûdânum olan* /3/ *Dâvud Paşa edâme Allâhu te'âlà iclâlehu ve ḳıdvetî-l-ḳuẓẓât ve-l-ḥükkâm ma'denî-l-fażl ve-l-kelâm İstânköy* /4/ *ve Sîsâm*

[84] Le précédent *ḳapûdân paşa*, Ma'râşlı H̱alîl Paşa, était devenu grand vizir le 17 novembre 1616.

[85] À la date, bien lisible, de ce document, Ḳara Dâvud n'était plus en poste depuis quelques jours, Güzelce 'Alî étant redevenu *ḳapûdân paşa* le 2 janvier (cf. Bostan, « Ali Paşa Güzelce »). Cette inconséquence est-elle suffisante pour soupçonner un faux ? Cela paraît douteux et je pense plutôt qu'il faut voir là l'effet de la lenteur de l'administration.

ḳâżîları zîde fażluhumâ tevḳî‘-i refî‘-i hümâyûn vâṣıl olıcaḳ ma‘lûm ola ki dârendegân-ı fermân-ı hümâyûn /5/ Baṭnôs cezîresi re‘âyâsı südde-i sa‘âdetüme ‘arż-ı ḥâl gönderüb Baṭnôs cezîresinde vâḳı‘ Pânâyâ nâm kenîse ḳadîmî /6/ kenîse olup termîme muḥtâc olmaġ-la izn-i şer‘-le Pâpâ Parṡînô nâm râhib kenîse-i mezbûrenüñ ve ḳurbında olan /7/ ḥücerâtuñ termîme muḥtâc olan yerlerin meremmet étmek-le destûr-ı ekrem müşîr-i efḫam niżâmü-l-‘âlem müdebbirü umûri-l-cumhûr bi-r-re’yi-ṣ-ṣâ‘ib /8/ mütemmimü mehâmi-l-enâm bi-l-fikri-ṡ-ṡâḳib mümehhidü bünyâni-d-devlet ve-l-iḳbâl müşeyyidü erkâni-s-sa‘âdet ve-l-iclâl el-maḥfûf be-ṣınûfi ‘avâṭifi- /9/ l-meliki-l-a‘là vezîr-i a‘żam Ḫalîl Paşa edâme Allâhu te‘âlà iclâlehu ḳapûdân iken ve destûr-ı mükerrem müşîr-i müfaḫḫam vezîrüm ‘Alî Paşa /10/ edâme Allâhu te‘âlà iclâlehu daḫi ḳapûdân iken sancaḳ subaşıları ve ehl-i ‘örf ṭaraflarından rencîde olınmamaḳ bâbında /11/ mektûblar vérilüb ḥâlâ żikr olınan mektûbları bâb-ı sa‘âdet-me’âbuma gönderüb rencîde olmamaḳ içün mûcibince ḥükm-i şerîfüm /12/ ricâ eyle-dükleri ecilden buyurdum ki ḥükm-i şerîfüm-le varduḳlarında żikr olınan kenîse ḳadîmî kenîse olub termîme muḥtâc olmaġ-la /13/ mezbûr râhib vaż‘-ı ḳadîmisi üzre termîm eylemiş iken ḥâlâ sancaḳ subaşıları ve ehl-i ‘örf ṭa‘ifesi /14/ siz kenîse binâ eyledíñüz déyü celb ve aḫż içün ta‘addî eyledüklerinde men‘ ve def‘ édüb mezbûr râhibi /15/ ve cezîre ahâlisi ḫilâf-ı [*şer‘-i*] *şerîf bir ferde rencîde ve remide étdürmeyesin şöyle bilesin ve ba‘de-n-nażar /16/ bu ḥükm-i şerîfümi re‘âyâ ellerinde ibḳâ édüb ‘alâ-met-i şerîfe i‘timâd ḳılasın /17/ taḥrîren fî evâsıṭ-ı şehr-i muḥarrem el-ḥarâm min şuhûr sene seb‘ ve ‘işrîn ve elf*

be maḳâm-ı Ḳosṭanṭiniyye el-maḥmiyye

Traduction

Şâh Muṣṭafà fils de Meḥmed Ḫan toujours victorieux

Ministre honoré, illustre général, [garant de l’] ordre du monde, toi qui gères les affaires de la communauté avec ton sagace jugement, toi qui traites parfaitement les matières concernant l’humanité avec ta pensée pénétrante, toi qui élèves l’édifice du bonheur et de la prospérité [de l’État], toi qui cimentes les piliers de la félicité et de la gloire, toi qu’en-tourent les faveurs du Souverain suprême, mon *ḳapûdân* et vizir Dâvud Paşa (que Dieu – qu’Il soit exalté – perpétue sa gloire),
Modèles des cadis et des juges, mines d’excellence et d’éloquence, Mes-seigneurs les cadis de Cos et de Samos (que leur excellence augmente),
Quand l’auguste signe élevé [vous] parviendra, que l’on sache ce qui suit.

Les porteurs du [présent] firman auguste, les *re'âyâ* de l'île de Patmos, ont envoyé à mon seuil de félicité la requête suivante.
Comme le moine Parthénios restaurait, avec une autorisation légale, l'église dite de Panayia, sise dans l'île de Patmos, ainsi que les cellules nécessitant des réparations qui l'entouraient (attendu que cette église était ancienne et avait besoin de réparations), à l'époque où était *ḳapûdân paşa* le ministre honoré et illustre, [garant de l'] ordre du monde, qui gère les affaires de la république avec son sagace jugement, qui traite parfaitement les matières concernant l'humanité avec sa pensée pénétrante, qui élève l'édifice du bonheur et de la prospérité [de l'État], qui cimente les piliers de la félicité et de la gloire, qu'entourent les faveurs du Souverain suprême, le grand vizir H̠alîl Paşa (que Dieu – qu'Il soit exalté – perpétue sa gloire), ainsi qu'à l'époque où était *ḳapûdân paşa* le ministre honoré et glorieux général mon vizir 'Alî Paşa (que Dieu – qu'Il soit exalté – perpétue sa gloire), des ordres[86] avaient été émis par eux pour interdire aux *subaşı* du *sancaḳ* et aux agents de l'État d'importuner [ce moine dans ses travaux].
Or les porteurs du [présent] firman auguste, les *re'âyâ* de l'île de Patmos, ont envoyé à mon seuil de félicité ces « lettres » en sollicitant un ordre sacré émis par moi pour interdire qu'on les importune.
En conséquence, j'ordonne que, dès lors qu'ils seront arrivés avec mon ordre sacré, quand le moine susdit aura restauré selon l'état ancien cette antique église qui a besoin de réparations, si les *subaşı* du *sancaḳ* en poste et les agents de l'État tyrannisent [les Patmiotes], à seule fin de soutirer et extorquer [de l'argent], en les accusant d'avoir construit une église [neuve], tu t'y opposeras et l'empêcheras. Tu ne permettras pas que quiconque importune et tourmente ce moine et les insulaires en violation de la [Loi] sacrée.
Sache le bien. Après l'avoir consulté, rends ce mien ordre sacré aux *re'âyâ*.
Prête foi au signe sacré.
Écrit dans la deuxième décade du mois sacré de *muḥarrem* de l'an 1027 [8-17 jan. 1618].

à Constantinople la bien gardée

7-30 (facs. 12)

Ḥüccet émise dans la troisième décade de *şevvâl* 1027/11-19 octobre 1618 par Meḥmed bin İsma'îl, cadi de la flotte.

[86] *Mektûb* : sur ce mot, cf. *supra* et n. 38.

Au verso : *ʻamel olındı // ḥüccet-i şerîf mûcibince buyurıldı // το χωζετη ὁπούκαμε ὁ καδῆς τῆς ἀρμαδας ποὺ τον εστηλε ο μπασας και...*[87]

Translittération

Hû

Mâ-fîhi kemâ fîhi nemmeḳahu el-faḳîr ilà Alláh teʻâlà / Meḥmed ibn İsmaʻîl el-ḳâżî be-donanma-yı hümâyûn / bi-l-emri-s-sulṭânî / ʻufiya ʻanhumâ // Son sceau

/1/ *sebeb-i taḥrîr-i ḥurûf bu-dur ki* /2/ *cezîre-i Baṭnôs pâpâslarınuñ re'îsi olan Pâpâ Pars̱enî nâm râhib-i bî-dîn ve bed-âyîn* /3/ *meclis-i şerʻ-i şeref-ḳarînde taḳrîr-i kelâm ve besṭ-i merâm édüb cezîre-i mezbûrede* /4/ *vâḳıʻ ʻinde-l-ahâlî maʻlûm el-ḥudûd olub Panâya démek-le maʻrûf ve meşhûr olan kenîsemüz* /5/ *fevḳa-l-ḥad ẖarâb olub eşedd-i iḥtiyâc ile taʻmîre muḥtâc olduḳda muḳaddemâ ḳabl-i şerʻden* /6/ *üzerine varılub baʻde-l-keşf ve-l-istiẕân ve ehemm iʻâdetü-l-münhedime feḥvâsınca* /7/ *ṣavb-ı şerʻ-i ẖaṭîrden meremmet ve tecdîdine iẕin vérilüb yedümüze ḥüccet-i şerʻiyye vérilmiş-di* /8/ *ḥâlâ ihtimâmen cânib-i şerʻden bir ḥüccet-i şerʻiyye daẖi vérilmesin ṭaleb éderüm déyüb taḥarrî muṣaddaḳ* /9/ *cezîre-i Sîsâm ḳâżîsı olan Mevlânâ İsmaʻîl bin Ḥasan imżâsı ile mumżât ve biñ yigirmi iki* /10/ *senesi şevvâli ile mü'erraẖe ḥüccet-i şerʻiyye ibrâz étdükde min külli-l-vücûh taḳrîrine müvâfıḳ bulınmaġın* /11/ *bu ḥurûf ber sebîl-i temessük ketb olınub yedine vażʻ olındı taḥrîren fî evâẖır-ı şevvâl el-mükerrem* /12/ *li sene sebʻ ve ʻişrîn ve elf*

şuhûdü-l-ḥâl: mufaẖẖarü-l- emâcid Muṣṭafà Aġa / faẖrü-l-emâs̱il Muṣṭafà Efendi / mufaẖẖarü-l-küttâb Meḥmed Efendi / Meḥmed Aġa / ve ġayruhum

Traduction

Ô, Lui !

Ce qui est dans ce document est conforme. Mis en forme par le misérable en Dieu Meḥmed ibn İsmaʻîl (qu'il leur soit pardonné à tous deux), cadi de la flotte auguste par ordre du sultan // *Son sceau.*

La raison de la rédaction de cet écrit est ce qui suit.

[87] À en juger par cette note, le *ḳapûdân paşa* a dépêché le cadi de sa flotte à Patmos, soit pour qu'il se fasse une opinion *de visu*, soit pour que sa présence permette de trancher une affaire qui traînait.

Le chef des moines de l'île de Patmos, le moine sans religion et de mauvaises coutumes Papa Parthénios, a fait devant le tribunal de la Loi vénérable la déclaration et déposition suivantes :
« Notre église bien connue sous le nom de Panayia, qui est sise dans l'île susdite et dont les limites sont connues de la population, étant totalement tombée en ruine, quand il était devenu absolument nécessaire de la restaurer, [les autorités compétentes] s'étaient rendues sur place selon la Loi et après enquête et demande d'autorisation, la permission avait été accordée par la procédure de la loi imposante de restaurer et reconstruire [l'église en question] en se fondant sur la formule "Ce qui importe le plus est la reconstruction de ce qui est détruit". Une *ḥüccet* légale en ce sens avait été remise entre nos mains. À présent, je demande par précaution (? *ihtimâmen*) qu'une nouvelle *ḥüccet* légale soit remise par les autorités judiciaires. »
Il a montré une *ḥüccet* légale [signifiant] une enquête certifiée portant la signature du cadi de l'île de Samos Mevlânâ İsmâ'îl bin Ḥasan et datée de *şevvâl* 1022 [14 nov. – 12 déc. 1613]. Celle-ci s'étant trouvée parfaitement conforme à sa déclaration, le présent écrit a été rédigé pour servir d'attestation et remis entre ses mains.

Écrit dans la troisième décade du mois vénéré de *şevvâl* de l'an 1027 [11-19 oct. 1618].
Témoins instrumentaires : la gloire des illustres Muṣṭafà Aġa ; la gloire de ses pairs Muṣtafà Efendi ; la gloire des *kâtib* Meḥmed Efendi ; Meḥmed Aġa ; et autres.

_9_-11 (facs. 13)
Firman de 'Os̱mân II émis à Istanbul dans la deuxième décade de *cemâẕîü-l-âḫır* 1028/26 mai – 4 juin 1619.
au verso : …[88] // *ὁρησμὸν τοῦ π[α]πα Παρθένοιου δηὰ τοιν εκλοισιαν τη καινουρηαν.*

Translittération

Hû

Şâh 'Os̱mân bin Aḥmed Ḫan el-mużaffer dâ'imâ

/1/ *düstûr-ı mükerrem müşîr-i müfaḫḫâm niżâmü-l-'âlem müdebbirü ümûri-l-cumhûr bi-l-fikri-s̱-s̱âḳıb mütemmimü mehâmi-l-enâm bi-r-re'yi-*

[88] Non déchiffré.

s-sâ'ib mü'essisü bünyâni-d-devlet ve-l-iḳbâl /2/ müşeyyidü erkânı-s-sa'âdet ve-l-iclâl el-maḥfûf be-ṣunûfı 'avâṭıfı-l-meliki-l-a'là vezâret-le ḳapûdânum olan 'Alî Paşa edâme Allâhu te'âlà iclâlehu /3/ ve ḳıdvetü-l-ḳuẓẓât ve-l-ḥükkâm ma'denü-l-faẓl ve-l-kelâm Mevlânâ İstânköy ḳâẓîsı zîde faẓluhu tevḳî'-i refî'-i hümâyûn vâṣıl olıcaḳ /4/ ma'lûm ola ki Bâṭnôs nâm cezîre sâkinlerinden Ḫâdim Pâpâz nâm ẕimmî südde-i sa'âdetüme 'arż-ı ḥâl ṣunub bu kendü ḥâlinde /5/ olub kimesneye żararı ve ziyânı yoġ-iken mâl ve erzâḳı ziyâde olmaġ-la ġammâz ṭâ'ifesi ḥased édüb rızḳuñ ve emlâkuñ ve fevḳânî /6/ kenîṣeñ var-dur déyü ehl-i 'örf ṭâ'ifesine ġamz étmek-le ḫilâf-ı şer'-i şerîf küllî aḳçelerin alub dâ'imâ żülüm ve te'addî eyledüklerin /7/ bildürüb men' ve def' olınmaḳ bâbında emr-i şerîfüm ricâ eyledügi ecilden buyurdum ki ḥükm-i şerifüm varduḳda göresiz mezbûruñ yedinde /8/ kenîṣe ḥaḳḳında ḥücceti var ise mûcibince 'amel olına vuṣûl bulduḳda buña ol vech-le daḫl olınduḳda ḥaḳḳ üzre göresin /9/ fî-l-vâḳı' bu kendü ḥâlinde olub kimesneye żarar ve te'âddîsi yoġ-iken mücerred mâldâr olmaġ-la ol-vech-le aḳçesin alub /10/ rencîde eyledükleri vâḳı' ise men' ve def' eyleyüb ḫilâf-ı şer' ve ḳânûn mezbûrı rencîde ve remîde étdürmeyesin /11/ eslemeyeni yazub bildüresin şöyle bilesin 'alâmet-i şerîfe i'timâd ḳılasın taḥrîren fî evâsıṭ-ı /12/ şehr-i cemâẕîü-l-âḫır sene s̱emân ve 'işrîn ve elf

be-maḳâm-ı Ḳosṭanṭiniyye el-maḥrûse

Traduction

Ô, Lui !

Şâh 'Os̱mân fils d'Aḥmed Ḫan toujours victorieux,

Honorable vizir, illustre commandant, garant de l'ordre du monde, qui gères les affaires de la communauté avec une pensée pénétrante, qui règles les plus importantes questions de l'humanité par ton avis judicieux, qui assures les fondations de l'édifice de l'État et de sa bonne fortune, qui cimentes les piliers de la félicité et de l'exaltation [du sultanat], celui que submergent toutes les grâces du Trés-Haut Seigneur, mon *ḳapûdân* ayant rang de vizir 'Alî Paşa (que Dieu – qu'Il soit exalté – perpétue sa gloire),
Modèle des cadis et des juges, mine d'excellence et d'éloquence, Monseigneur le cadi de Cos (que son excellence augmente),
Quand l'auguste signe élevé arrivera, que l'on sache ce qui suit.
Le *ẕimmî* nommé Ḥâdım Pâpâz, qui fait partie des habitants de l'île nommée Patmos, a soumis à mon seuil de félicité un placet par lequel il faisait

savoir qu'alors qu'il se tenait à sa place et ne causait de tort et de dommage à personne, l'abondance de ses biens et provisions attirait sur lui la jalousie des sycophantes : ceux-ci, lui reprochant d'avoir des provisions, des propriétés et un couvent à un étage[89], le dénonçaient aux autorités (*ehl-i 'örf*) et ne cessaient de le tyranniser et de l'opprimer en lui soutirant tout l'argent possible, en violation de la *şerî'a* sacrée. Il sollicitait donc un mien ordre sacré exigeant qu'il soit mis un terme et un arrêt [à ces abus].
En conséquence, j'ordonne qu'à l'arrivée de mon ordre sacré tu t'occupes de cette affaire. Si le susdit [Ḥâdim Pâpâz] a entre les mains une *ḥüccet* concernant l'église, que l'on applique [cette *ḥüccet*]. Quand [mon ordre te] sera parvenu, lorsqu'il sera importuné de cette manière, tu t'occuperas de cette affaire en toute justice. Si réellement c'est un fait avéré que, alors qu'il se tient à sa place et ne fait de tort et de dommage à personne, on l'opprime en lui soutirant ainsi de l'argent pour la seule raison qu'il est riche, alors tu mettras un terme et un arrêt [à ces abus] et ne permettras pas qu'on le brime et l'opprime en violation de la *şerî'a* et du *ḳânûn*. Tu feras connaître par écrit ceux qui n'obéiraient pas.
Sache-le et prête foi au signe sacré.
Écrit dans la deuxième décade du mois de *cemâẕîü-l-âḫır* de l'an 1028/ 26 mai – 4 juin 1619.

À Constantinople la bien gardée.

7-38 (facs. 14)
Ḥüccet émise le 20 *ẕî-l-ḥicce* 1032/5 octobre 1623 par İbrâhîm, *mevlâ* à Cos.
Au verso : *το χωζ[ετι] δια της σεληες του π[α]πα Σύλβεστρου στη Καλημνον*.

Translittération

Hû

El-emr kemâ ẕaḳara fîhi el-faḳîr ilà Alláh subḥânehu / İbrâhîm el-mevlâ be-İstânköy / 'ufiya 'anhu // Son sceau

/1/ *sebeb-i taḥrîr-i kitâb bu-dur ki* /2/ *cezîre-i Baṭnôs sâkinlerinden olub yeñi manâṣṭıruñ ṣâḥibi ve vekîli olan Pâpâ Parsenô veled-i* /3/ *Niḳôsine nâm ẕimmî ṭarafından ḫuṣûṣ-ı âtî-ẕ-ẕikre vekîl olan Miḫâlî veled-i Ḳôrsî*

[89] « *Fevḳânî kenîse* ».

nâm ẕimmî /4/ meclis-i şer'-i şerîfe gelüb taḳrîr-i kelâm édüb cezîre-i Ḳalimyôz mütemekkinlerinden olub bundan aḳdem /5/ mürd olan Pâpâ Silveztô veled-i Nemîḳô Paflaḳôna nâm pâpâs ta'rîẖ-i kitâbdan üç yıl aḳdem cezîre-i /6/ Ḳalimyôzda vâḳı' bir ṭarafı Nemîḳôdine tarlası-ile ve bir ṭarafı yeñi manâsṭıruñ vaḳf tarlası ile maḥdûd olan /7/ tarlada vâḳı' on dib mülk zeytûn aġaclarını ḥâl-i ḥayâtında ve kemâl ṣıḥḥatında ta'rîẖ-i kitâbdan /8/ üç yıl muḳaddem mürd-i mezbûr merḳûm Pâpâ Parsinoya yeñi manâsṭır içün biñ beş yüz aḳçeye bey'-i ḳaṭ'î ile /9/ bey' édüb ḳabẓ-i s̱emen ve teslîm-i mebî' édüb müvekkilüm-i mezbûr yedine isḳarîtô nâm kaġıd vérüb ta'rîẖ-i /10/ merḳûmdan berü taṣarrufında-dur ḥâlâ mürd olmaġ-la kaġıd-ı merḳûma nażar olınub mûcibince ḳabl-i şer'-i şerîfden daẖi /11/ yedümüze ḥüccet-i şer'iyye vérilmesin ṭaleb éderüm dédükde elinde olan isḳarîtôsını ḥâlâ cezîre-i /12/ Baṭnôs ġûmenôsı olan Pâpâ Ḳavâratô nâm pâpâs ẕikr olınan isḳarîtô nâm kaġıdı ḳıra'at /13/ édüb fî-l-vâḳı' ẕikri sebḳ éden on dib zeytûn aġaçları yeñi manâsṭıruñ-dur bizüm 'alâḳa ve medẖâlümüz /14/ yoḳ-dur dédügi vekîl-i mezbûr Miẖâlî ṭalebi-ile ketb ve terḳîm olınub yed-i ṭâlibe vaẓ' ve ref' olındı ki /15/ vaḳt-ı ḥâcetde iḥticâc édineler taḥrîren fî-l-yevmi-l-'işrîn min ẕî-l-ḥicceti-ş-şerîfe li-sene es̱nà ve s̱elas̱în ve elf

şuhûdü-l-ḥâl: Bâbâ Medrefânî / Bâbâ Ligôrî / Bâbâ Givrilî / Bâbâ Yereşyôz

Traduction

Ô, Lui !

L'affaire est conforme à ce qu'a inscrit ici le misérable en Dieu (je Le loue) İbrâhîm, *mevlâ* à Cos, qu'il lui soit pardonné // *Son sceau.*

La raison de la rédaction de cet écrit est ce qui suit.
En tant que représentant désigné pour cette affaire évoquée ci-dessous par le *ẕimmî* nommé Parthénios fils de Nikosine, résidant dans l'île de Patmos et maître et représentant du nouveau monastère, le *ẕimmî* nommé Michalis fils de Korsi s'est rendu devant le tribunal de la loi sacrée et a fait la déclaration suivante :
« Le pope précédemment décédé nommé Papa Sylvestros fils de Nemikos le Paphlagonien, des résidents de l'île de Kalymnos, trois ans avant la rédaction de cet acte de son vivant et en parfaite santé, a vendu pour 1 500 aspres au susdit Papa Parthénios pour le nouveau monastère, par une vente irrévocable, 10 oliviers qu'il possédait en pleine propriété dans un champ sis dans l'île de Kalymnos et délimité d'un côté par le champ

de Nemikodine et de l'autre par le champ affecté en *vaḳf* au nouveau monastère. Ayant reçu le prix et remis le bien, il a remis un document appelé « charte » (*isḳarîtô*) à mon mandant susdit [Parthénios] et depuis cette date [celui-ci] a la jouissance [de ces arbres]. À présent qu'il est décédé[90], je demande que l'on examine ce papier et que l'on nous donne une *ḥüccet şer'î* établie par le tribunal en conformité avec [la charte]. »
À la suite de cette déclaration, l'actuel hégoumène de l'île de Patmos, le pope nommé Papa Kamarotos[91], a lu la « charte » que [Michalis] avait entre les mains et a déclaré : « En vérité, les 10 oliviers qui ont été mentionnés sont au nouveau monastère. Ils ne nous concernent ni ne nous regardent en rien. »
Sur la demande du représentant susdit Michalis, cette déclaration a été rédigée et portée par écrit et remise et déposée entre les mains du demandeur afin qu'il en fasse usage en cas de besoin.
Écrit le 20 du mois sacré de *ẕî-l-ḥicce* de l'an 1032 [15 oct. 1623].

Témoins instrumentaires : Papa Metrophanis ; Papa Grigorios (?) ; Papa Gavril ; Papa Yervasios.

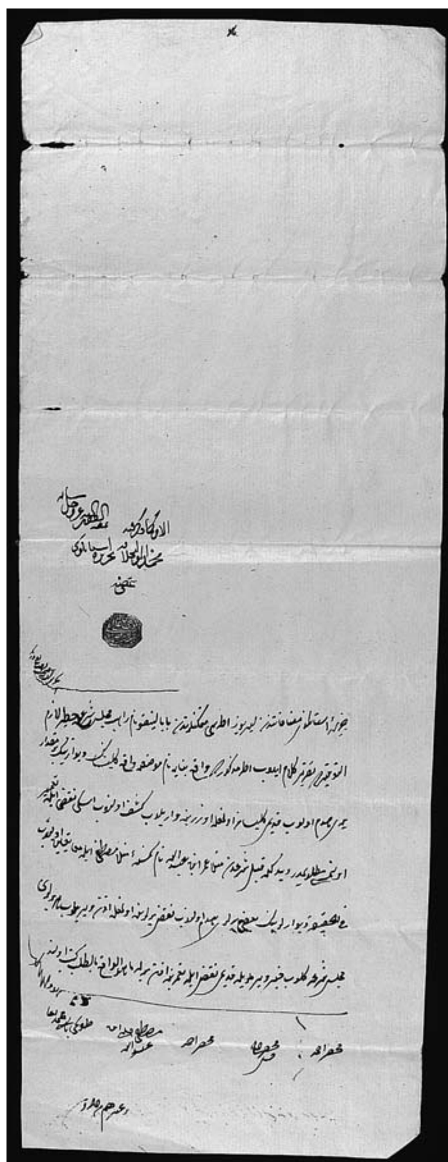
[90] Il s'agit de Sylvestros. Une fois décédé, il ne peut plus témoigner, ce qui rend nécessaire l'avalisation devant le cadi du document grec.

[91] Plusieurs membres de la famille Kamarotos ont occupé la charge d'hégoumène. C'est donc vraisemblablement ce nom qu'il faut restituer de la transcription ottomane *Ḳavârotô*. Il doit de fait s'agir de Makarios Kamarotos, attesté en fonction en 1614-1616, en 1619-1627 et en 1630 (cf. 7-*18*).

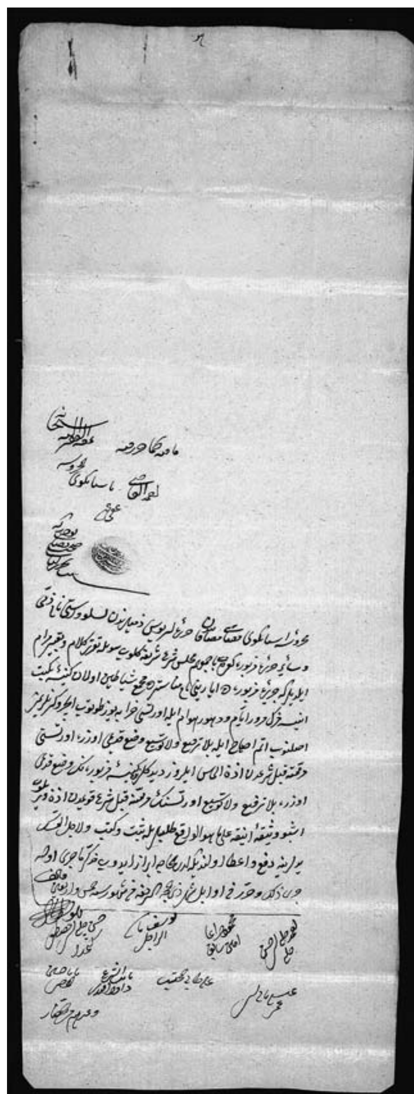
Facs. 1 (*6*-1)

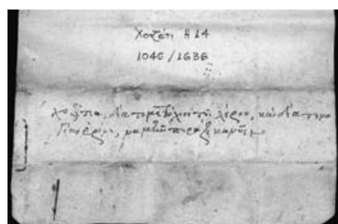
Facs. 3 (6-8)

Facs. 2 (3-26)

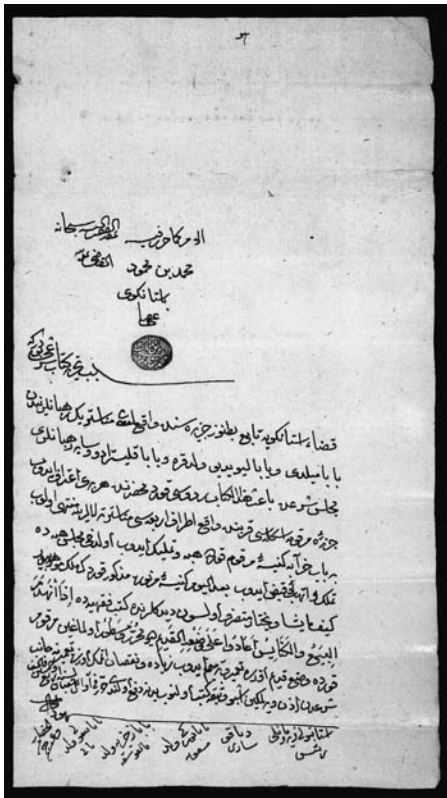


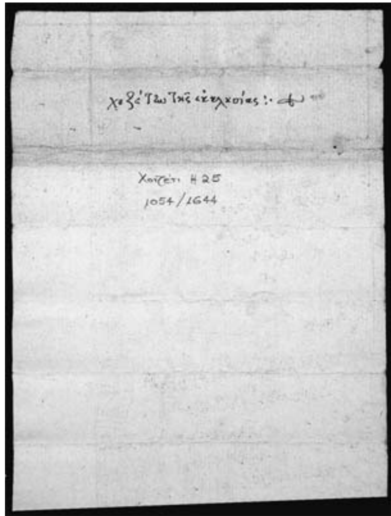
Facs. 4 (*20*-44)





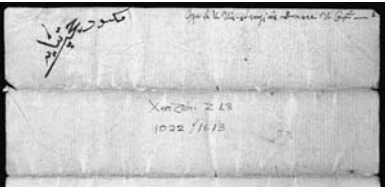
Facs. 5 (*8*-14)



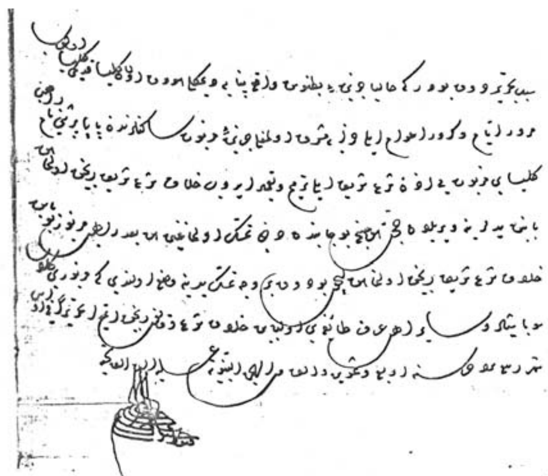


Facs. 6 (*8*-25)

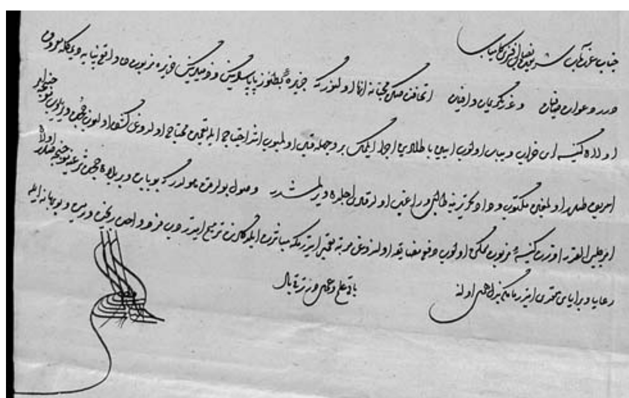




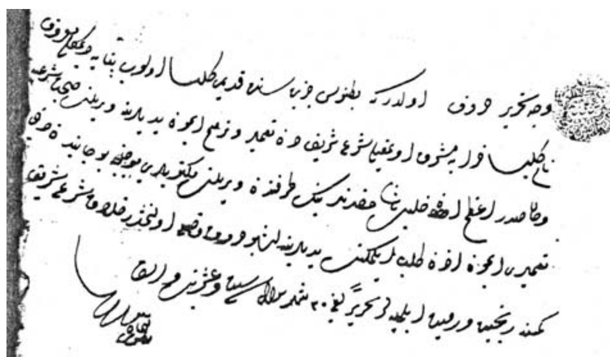
Facs. 7 (*7*-18)



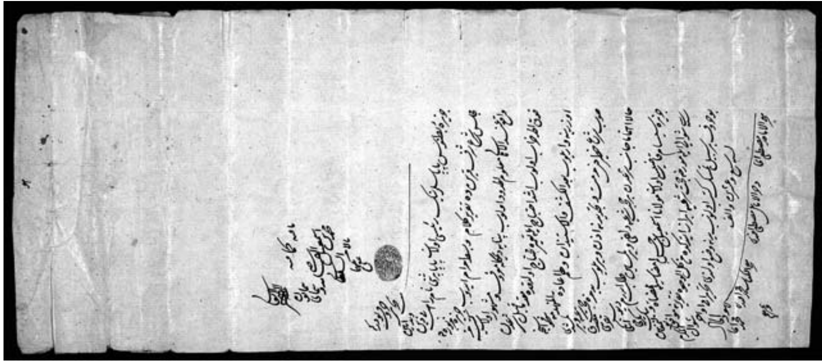
Facs. 8 (*14*-12)

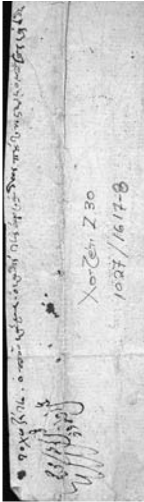


Facs. 9 (*20*-42)

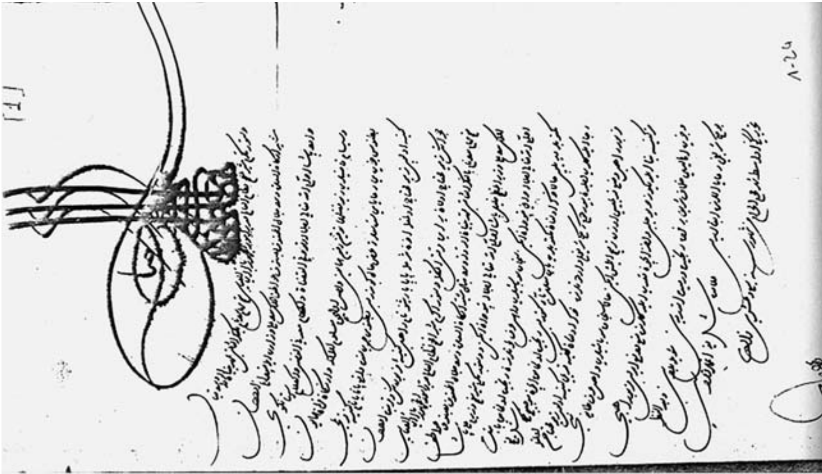


Facs. 10 (*14*-22)





Facs. 12 (7-30)



Facs. 11 (*1*-24)



Facs. 13 (*9*-11)



Facs. 14 (*7*-38)

BIBLIOGRAPHIE

5 Numaralı Mühimme Defteri, 2 vol., Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1994.

Akgündüz (Ahmet), *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Istanbul, Fey Vakfı, vol. III, 1991 ; vol IV, 1993.

Aydın (Mehmet), « Kilise » in *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 26, p. 11-14.

Bostan (İdris), « Ali Paşa Güzelce », *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 2, p. 424-425.

Brabeion : *Βραβείον της Ιεράς Μονής Αγ. Ιωάννου του Θεολόγου Πάτμου*, éd. Chrysostomos Florentis, Athènes, 1980.

Chatzidakis (Manolis), *Εικόνες της Πάτμου: ζητήματα βυζαντινής και μεταβυζαντινής ζωγραφικής*, Athènes, Banque nationale de Grèce, 1977.

Düzdağ (M. Ertuğrul), *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16 Asır Türk Hayatı*, Istanbul, Enderun, 1983.

Fattal (Antoine), *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'islam*, Beyrouth, Imprimerie catholique (coll. *Recherches* 10), 1958.

Gradeva (Rossitsa), « Ottoman Policy toward Christian Church Buildings », *Revue d'études balkaniques* 1994/4, p. 14-36.

Gradeva (Rossitsa), « On *Zimmi*s and their Church Buildings: Four Cases from Rumeli », *in* Eugenia Kermeli, Oktay Özel dir., *The Ottoman Empire: Myths, Realities and "Black Holes", Contributions in Honour of Colin Imber*, Istanbul, Isis, 2006, p. 203-237.

Gradeva (Rossitsa), « From the Bottom'up and Back Again until Who Knows When: Church Restoration Procedures in the Ottoman Empire, Seventeenth-Eighteenth Centuries (Preliminary Notes) », *in* Antonis Anastasopoulos dir., *Political Initiatives "from the Bottom Up" in the Ottoman Empire, Halcyon Days in Crete VII, a Symposium Held in Rethymno, 9-11 Jan. 2009*, Rethymno, Crete Univesity Press, 2012, p. 135-163.

Kallimachos (Démetrios), « Η Σταυροπηγιακή Μονή της Ζωοδόχου Πηγής », *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 13, 1914, p. 316-319.

Kiel (Machiel), « Central Greece in the Süleymanic Age : Preliminary Notes on Population Growth, Economic Expansion and its Influence on the Spread of Greek Christian Culture », *in* Gilles Veinstein dir., *Soliman le Magnifique et son temps*, *Actes du colloque de Paris, 7-10 mars 1990,* Paris, La Documentation française (coll. *Rencontres de l'École du Louvre*), 1991, p. 399-424.

Kiel (Machiel), *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period: a Sketch of the Economic, Juridical, and Artistic Preconditions of Bulgarian Post-Byzantine Art and its Place in the Development of the Art of the Christian Balkans, 1360/70-1700 – a New Interpretation*, Assen, Van Gorcum, 1985.

MM : Miklosich (Franz, von), Müller (Joseph) éd., *Acta et diplomata graeca Medii Aevi*, 6 vol., Vienne, C. Gerold, 1860-1890 ; rééd. Aalen, Scientia Verlag, 1968 ; rééd. Athènes, Ch. Spanos, s.d.

Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire ottoman*, 5 vol., Istanbul, Isis, 2001 (repr. de l'édition de Paris, 1824).

Tsota (Adamantini), *Η ιστορία της Ιεράς Μονής Ζωοδόχου Πηγής Πάτμου,* Athènes, 2003.

Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Andiklopedisi, vol. 2, Ankara, Türkiye Diyânet Vakfı, 1989 ; vol. 26, 2002.

Vatin (Nicolas), *L'Ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes, 1480-1522*, Paris-Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 7), 1994.

Vatin (Nicolas), « Les Patmiotes, contribuables ottomans (XVe-XVIIe siècles) », *Turcica* 38, 2006, p. 123-153.

Vatin (Nicolas), Veinstein (Gilles), Zachariadou (Elizabeth), *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos : les vingt-deux premiers dossiers*, Athènes, Fondation nationale de la recherche scientifique, Institut d'études byzantines (coll. *Sources* 15), 2011.

Vatin (Nicolas), Zachariadou (Elizabeth), « Le monastère de Saint-Jean à Patmos et son environnement rural », in *Halcyon Days in Crete VIII, a Symposium Held in Rethymno, 13-15 jan. 2012*, à paraître.

Veinstein (Gilles), « Les documents émis par le *ḳapûdân paşa* dans le fonds ottoman de Patmos », *in* Nicolas Vatin, Gilles Veinstein dir., *Documents de travail du Cetobac* 1 *: les archives de l'insularité ottomane*, jan. 2010 (URL : cetobac.ehess.fr/docannexe.php?id=390), p. 13-19.

Nicolas Vatin, *La création du couvent féminin de Panayia Chryssopigi à Patmos et la question des autorisations de « restauration » de lieux de culte dans le Dodécanèse (mi-XVI*[e] *- mi-XVII*[e] *siècle)*

Cet article reprend, à partir du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos, la question des créations et restaurations d'églises orthodoxes dans l'espace ottoman, question qui a déjà fait l'objet d'importants travaux de M. Kiel et R. Gradeva. À partir de l'exemple de Leros, Kalymnos, Patmos et Samos, notre conclusion est que si la loi hanéfite est bien appliquée, c'est avec une souplesse qui est fonction du contexte local. Dans le cas insulaire on est frappé – en raison de la faible présence musulmane ? – par la médiocre implication de l'État central qui laisse apparemment toute liberté aux cadis pour accorder les autorisations. Le cas particulier de la création du couvent féminin de Panayia Chryssopigi à Patmos, dans les premières décennies du XVII[e] siècle, montre le poids déterminant de Parthénios, membre d'une famille locale enrichie par le commerce maritime et lui-même moine influent et entretenant d'excellentes relations avec le pouvoir ottoman à un niveau élevé.

Nicolas Vatin, *The Creation of the Nunnery of the Panayia Chryssopigi in Patmos and the Question of the Autorisation of "Restoring" Religious Buildings in the Dodecanese (mid-16th – mid-17th Centuries)*

Based on the Ottoman archives of the Monastery of Saint John in Patmos, this paper deals with the creation and the renovation of Orthodox churches in the Ottoman lands, a subject about which M. Kiel and R. Gradeva have written important studies. If one looks at the actual practice in Leros, Kalymnos, Patmos and Samos, it appears that the Hanefi law was applied, but with a great deal of flexibility according to the local context. A particular case is that of the creation of the nunnery of the Panayia Chryssopigi in Patmos, during the first decades of the XVIIth century. One can see there the decisive weight of Parthenios, a member of a rich local family whose wealth came from the maritime trade, and himself an influent monk who was in good terms with the Ottoman administration at its higher level.

A FORCED MIGRATION: SPANISH *MORISCOS* IN OTTOMAN LANDS (16TH-18TH CENTURIES)

Not much is known about the Spanish *Moriscos* who settled in the eastern lands of the Ottoman Empire;[1] the present article quite modestly aims to contribute to the limited body of scholarship on a subject that in spite of this neglect, as we hope to show, is of considerable significance. However this work is purely introductory. It aims to present the subject and indicate a promising field of research that certainly will involve examining the wealth and abundance of Ottoman primary sources which historians of the last three or four generations have brought to light. Thus we hope that Ottomanist scholars will shed light on the "forgotten frontier" between the two major powers dominating the Mediterranean during the 1500s and early 1600s, namely the Ottoman Empire and the Hispanic Monarchy.[2]

Though not comparable to their extensive settlement in North Africa, the presence of Spanish *Moriscos* in Istanbul and even further east in Anatolia was of some importance and should oblige us to confront a critical

Miguel Á. Extremera Extremera, Assistant Professor, Fatih Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İspanyol Dili ve Edebiyatı Bölümü, Büyükçekmece, TR-34500 Istanbul.
maextremera@fatih.edu.tr, maextremera@gmail.com

[1] This article is an English translation, revised and with some notes added, of a paper published in *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 60, 2011, p. 107-121. The purpose of this translation is to allow access to sources not of easy access for Ottoman Empire specialists.

[2] We are referring to: Hess, *The Forgotten Frontier*. Any study of relations between the two empires should start with Braudel's classic, *The Mediterranean*.

Turcica, 45, 2014, p. 61-77. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032665

fact: these people had the attention of the sultans and their viziers. Consequently, we need to reflect on *Morisco* communal influence on Ottoman politics during the 16th and early 17th centuries.

Currently we do possess some monographs relevant to the subject, as well as a few references in other less ambitious works.[3] Moreover as primary sources from the early modern period there survive a few literary texts. In the case of Istanbul, for example, apart from the note that appears in *Viaje* concerning "*moriscos aragoneses y valencianos*" in the mid-16th century,[4] we have the testimony of Fonseca, who points out that in Istanbul and surrounding areas there were some 500 *Moriscos* from Aragon and 600 from Sevilla.[5] We also have the testimony of Guadalajara y Xavier concerning 500 *Moriscos* arriving in Thessaloniki and many more reaching Istanbul: often these people originated from Sevilla.[6] We also must not overlook the information provided by European diplomats — French, Dutch and Venetian — who lived in Istanbul during that time, and also the remarks of Evliya Çelebi, the famous mid-17th-century Ottoman traveller. In addition, we must consider information given by the Algerian author Al-Maqqari, who witnessed the great expulsion from Spain in 1609.[7]

SEARCHING FOR HELP

Even before 1492 there had existed certain contacts between the Ottoman Empire and the Kingdom of Granada.[8] But the first reference concerning Spanish Muslims in Ottoman lands dates to 1493; as the last king of Granada, Boabdil, was going into exile, a ship with 270 people departed from the Spanish coast en route to Istanbul and Anatolia.

[3] About Spanish *Moriscos*, see Domínguez Ortiz, Vincent, *Historia*; Caro Baroja, *Los Moriscos*. There are also references to the *Moriscos* in Ottoman lands in Temimi, *Le Gouvernement*; Epalza, *Los Moriscos*. In addition, Bernabé Pons, "Notas;" Wiegers, "Managing Disaster;" Lera García, "Cripto-musulmanes" are worth noting. More recently, T. Krstić has presented several papers dealing with the *Morisco* people in the Ottoman Empire.

[4] *Viaje*, p. 278.

[5] Fonseca, *Justa expulsión*, quoted by Epalza, *op. cit.*, p. 171.

[6] Guadalajara y Xavier, *Prodición*, fols. 74v.-75r.

[7] "*Salieron millares para Fez, y otros millares para Tremecén, a partir de Orán, y masas de ellos para Túnez* (…) *Un grupo llegó a Estambul, a Egipto y a la Gran Siria, así como a otras regiones musulmanas*:" quoted by Epalza, "Estructuras," p. 50.

[8] López de Coca Castañer, "Mamelucos," p. 241, n. 55.

Later on, during the 16th century, regular communication between the *Moriscos* and the Sublime Porte continued, with those who remained in Spain often requesting assistance from the Ottoman sultan. Thus, in a *qasida* sent by the *Moriscos* to Bayezid II and dated to 1501 according to J. Monroe, the author(s) described the abuses suffered by their community in Spanish lands, petitioning for the help of the sultan.[9] In that same year, the presence in the Ottoman city of Bursa of a certain Hüseyin from "*Andalusia*" who sold mohair, revealed economic and cultural links between Muslims on both sides of the Mediterranean.[10]

In Süleyman the Magnificent's time, according to some sources, Hayreddin Paşa, the famous Barbaros, managed to evacuate 70,000 Muslims from Spain in 1529, even if the number is probably somewhat exaggerated. Some years later these people sent a letter to the Ottoman sultan explaining that the entire community of Muslims in Spain promised him obedience; they also encouraged the monarch to continue supporting the evacuation campaigns and the razzias by Barbaros in the western Mediterranean.[11] In his memoirs, written in 1543, Barbaros tells us that he and Süleyman freed large numbers of *Moriscos*, many of whom were eventually settled in the Muslim lands of the Maghreb.[12]

Later, during the revolt of Alpujarras (1568-1570), two documents dated to April 1570 prove that the Ottoman administration was paying close attention to the dramatic events unfolding in Granada.[13] The first document was an official report in which Sultan Selim II (r. 1566-1574) expressed an interest in the Muslim rebellion. The second one appears to have been an official document from the chancery of this same ruler referring to Ottoman assistance for Granada. However, as we know, Selim II had his eyes focused on the conquest of Cyprus, an exercise that required the use of his complete fleet, so Ottoman ships ultimately never did provide any material support to the Muslim uprising in Granada.[14]

After 1570 there was a Spanish Muslim community settled in Istanbul, that we will presently discuss. However the largest wave of *Moriscos*

[9] Monroe, "A Curious Morisco Appeal;" López de Coca Castañer has analyzed this *qasida*, as well; see López de Coca Castañer, *art. cit.*, p. 243-246.

[10] İnalcık, "Bursa," p. 134.

[11] İnalcık, "Ottoman Galata," p. 325-326; concerning the letter of 1541, see Temimi, "Une lettre."

[12] *La vida*, p. 43, quoted in López de Coca Castañer, "Mamelucos," p. 254.

[13] These documents have been studied in Hess, "The Moriscos."

[14] Veinstein, "Autour de la lettre."

arrived in Ottoman lands after the expulsion decree of 1609. Just before that event, namely in 1608, four notable *Moriscos* had already been sent to the Ottoman capital as representatives of the community: Castilla and Andalusia were represented by Ibrahim from the town of Ronda, and by a member of the Cárdenas family, who came from Baeza; the *Morisco* representative from Valencia was Zulema de Torres-Torres while Gaspar Zaidejos de Torrellas (or Tórtoles) came from Aragon.[15] Later, around 1612, some influential *Moriscos* such as Francisco Toledano, a member of the Lasarte family, and others from the Bejarano family would come to Istanbul as well.[16] The chief of the *Moriscos* in Tunisia, Mustafá de Cárdenas, made some trips from Tunisia to Istanbul to address Ahmed I (r. 1630-1617) concerning the situation of his community and to prepare for the arrival of yet more *Moriscos* in Ottoman lands.[17] But these are not the only cases: in 1614, two *Moriscos* named Ali and Süleyman presented a report to the sultan about the same subject. Moreover, there exists a further reference to a *Morisco* named Luis de Valdivia and others from Pastrana, all of whom had personal communications with Ahmed I.[18]

Thus contacts between Spanish *Moriscos* and the Sublime Porte, already over a century old, would aid in the settlement of these refugees in the Ottoman capital and more distant places in Anatolia. Furthermore such contacts, far from disappearing, continued among the Muslims who remained hidden in Spain after 1609. For instance, in the mid-17th century, Evliya Çelebi described a meeting with a *Bektashi* dervish in Anatolia who revealed some names of important religious Muslim figures still remaining in Spain.[19]

15 Boronat y Barrachina, *Los moriscos*, p. 125.

16 Bernabé Pons, *art. cit.*, p. 310; Wiegers, *art. cit.*, p. 153. A letter sent by the *Morisco* Ahmad al-Hayari from Paris to Istanbul mentions those relevant *Moriscos* who arrived in Istanbul: see Oliver Asín, "Ahmad al-Hayari Bejarano."

17 Bernabé Pons, *art. cit.*, p. 330; about Mustafá de Cárdenas, see Epalza, "Moriscos."

18 Wiegers, *art. cit.*, p. 150, n. 59; Wiegers says that these men could have been Ali de la Serna and Suleyman Raymani ben Omar; about Luis de Valdivia: see *ibid.*, p. 153.

19 "Mübtecil Hoca Cafer and Derviş Angil Haydar, who are among the saints of Spain, pass there as Christians, but both are believers and monotheists, and [are] secretly possessors of the prayer rug and sultans in the vanguard of the Nakşbendis." He then added that there was a certain Mübtecil Baba Sadık who lived in the Andalusian city of Cordoba: see Dankoff, *The Intimate Life*, p. 120-121. The word *mübtecil* is the equivalent for *mudéjar*, and refers to the Muslims who remained in Christian Spain following the Reconquest. Concerning the *Moriscos* in Spain after the general expulsion, see Soria Mesa, *Los últimos moriscos*.

ITINERARY AND SETTLEMENTS IN ISTANBUL AND ANATOLIA

The route followed by the *Moriscos* to get to the eastern lands of the Ottoman Empire is well known: they travelled from southern France through some cities of the Venetian Terraferma like Brescia, Verona, Padua and, finally, Venice; from Venice, by ship, they continued to Thessaloniki and, later, to Istanbul. In the *aljamiado* literature, there survive some texts containing specific information about the route to be taken, and practical advice for those who chose this one-way ticket eastward. For example, these texts suggested that, in Venice, prior to embarking for Thessaloniki, the travellers should seek help from the Jewish traders in San Marco square.[20]

We also have considerable information pertaining to the south of France as a transit point for the thousands of *Moriscos* going into exile,[21] and we know that quite a few *Morisco* families from Granada were living in the French territory even before the general expulsion.[22] Thus, in 1608, the French ambassador in Istanbul discussed a permit granted by King Henry IV to *Moriscos* who during their journeys needed to spend time in the city of Marseilles. As Bernabé Pons has pointed out, initially the local population and the French authorities did not welcome the refugees, but because of numerous complaints made by the *Moriscos*, the Sublime Porte paid more attention, and subsequently an Ottoman authority personally began checking the boarding of *Moriscos* travelling from the south of France to Tunisia.[23]

Furthermore Venice was an essential stopover in the journey for all *Moriscos* going to Istanbul and further east. Therefore, similarly to what he had done in the case of France, Ahmed I established communications with the doge of Venice to discuss the situation of *Moriscos* passing through that city. An interesting paper by G. Rota indicates that the presence of *Moriscos* in Venice must have been well documented in the archives of the local Inquisition.[24] Some *conversos* or crypto-Jews helped the refugees to take money out of Spain and returned it to the *Moriscos*

[20] See López-Baralt, *La literatura*; a work that describes the route from Spain to Turkey is "Avisos para el camino," inserted in Ms. arabe. 774, fols. 37v.-39r. of the Bibliothèque nationale de France.

[21] Santoni, "Le passage."

[22] Bernabé Pons, *art. cit.*, p. 325.

[23] *Ibid.*, p. 326.

[24] Rota, "False Moriscos;" on the epistolary of Ahmed I with the doge of Venice, see p. 181, n. 2.

once in France so as to prevent confiscation by the Spanish authorities[25]. This was not the only time that both these victimized groups, *Moriscos* and Jews, discriminated and later expelled from Spain, joined together against the Spanish Monarchy.[26]

Let us now take a brief look at the settlement of *Moriscos* in Anatolia. According to Míkel de Epalza, the reception structures of *Moriscos* in Anatolia during the early 1600s closely resembled those current in the Maghreb during the preceding century.[27] Thus the Ottoman integration policy "was based on the prior experience of allowing different ethnic or religious groups to be managed by their own leaders" — although always implicitly subject to Ottoman regional authorities.[28] Thus, in the same way that the *Moriscos* in Tunisia had a leader to take charge of the community's needs and especially of its security, Luis Zapata and Mustafá de Cárdenas, among others, being prominent examples, the *Moriscos* who settled in Anatolia had a certain Ali Ibn-Muhammad El Muteferrika as their leader; the latter had some military duties as well.[29]

Epalza examines the dual character of *Morisco* colonies as Ottoman policy envisioned them: farming villages were settled around larger towns, and some colonies to enhance security in military and border areas. A *ferman* dated 1613 — previously analyzed by Temimi and Epalza — shows that Ahmed I allowed the *Morisco* people to settle in five towns in Anatolia: Adana, Azir (which for Epalza means Azaz, but it could be the present city of Erzin or maybe rather Üzeyr, an area close to Adana inhabited by tribal groupings[30]), Sis (Kozan), Tarsus, and Kars. Three of them, namely Adana, Sis, and Tarsus, are in the region known as Cilicia, and while in the early modern era cultivation was quite limited the area was potentially of remarkable agricultural productivity. In addition, Sis, Azaz, and Kars were located in areas particularly important for Ottoman military and strategic interests.[31]

In Anatolia, we have the example of a *Morisco* who over a century later, in 1731, sent a letter from Izmir to the head of the *Moriscos* in

[25] Bernabé Pons, *art. cit.*, p. 311.
[26] For this collaboration, see Carrasco Vázquez, "Moriscos".
[27] Epalza, "Estructuras," p. 37.
[28] *Ibid.*, p. 49.
[29] Epalza, "Instalación," p. 151-154.
[30] See Özkılınç *et al.* eds., *998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr ve 'Arab ve Zü'l-Kâdiriyye Defteri*, p. 43-44. Many thanks to the anonymous peer-reviewer for this suggestion.
[31] Epalza, "Instalación," p. 148.

Tunisia. Francisco Jiménez, director of the Spanish hospital in Tunisia, reported the following event in his diary:

> "A certain Moza la Joa [Muza de Joha] has written from Izmir to cherife Castelli, claiming to be a descendent of the Abencerraje family. He is a native of Granada, governor of Torre del Aceitunero [Aceituno] and Puerta de Taxalanza [Fajalauza], who, because of being a *Morisco*, was punished with four years of exile by the Granada Inquisition and he has moved with his brothers and sisters to Izmir. Now he tries to come to Tunisia."[32]

Muza de Joha belonged to the Aranda family, a lineage of crypto-Muslims from Granada; they were targeted by an inquisitorial procedure initiated in 1727 against some families in the city accused of being *Morisco* descendents and practicing Islam in secret[33]. The Arandas were related to the Figueroa family, who were also accused and, after escaping, arrived in Genoa and later in Istanbul in May 1728. A letter from the French ambassador in Istanbul described the case of eight members of that family, all of whom desired to be real Muslims; they explained that they descended from prominent families in Granada, some of whom were descendants of royalty. We know that, in Istanbul, they wore Turkish-style clothes and participated in formal ceremonies: in the presence of the grand vizier, the men were circumcised, and subsequently the family was granted a house, a huge amount of money, and a daily allowance.[34]

Let us now focus on the *Moriscos* who settled in Istanbul. In addition to the sources previously discussed, we find references to "Galata's Arabic people" in court records related to Istanbul. H. İnalcık has made us aware of the thousands of judicial documents in these registers that he has studied in a very interesting article; certainly these records shall be the main primary source for future researchers studying Istanbul's *Morisco* population especially now that several volumes are available in print.[35]

According to İnalcık, a great number of *Moriscos* who came to Istanbul settled in the Galata district, near the former church of San Domenico, because it had been an area of early Arab settlement; after all, the port at Galata used to be the point of arrival for passengers coming from the Mediterranean. Furthermore, due to the fact that many Genoese had left

[32] Epalza, "Nuevos documentos", p. 213-214.

[33] Lera García, "Cripto-musulmanes," p. 531-532 and p. 537.

[34] *Ibid.*, p. 534-535.

[35] İnalcık, "Ottoman Galata," p. 324-331. İnalcık is referring to the court documents of the kadi of Galata. For the kadi registers (*kadı sicilleri*), see Faroqhi, *Approaching Ottoman History*, p. 55-57; Yılmaz *et al.* eds., *İstanbul Kadı Sicilleri c. 34-40*.

Galata in and after 1453, the church of San Domenico had been converted into a mosque, first named Galata Camii (The Galata Mosque) and today called Arap Camii. The presence of this mosque made the Galata area particularly attractive for Istanbul's Arab newcomers[36].

The presence of *Morisco* people in Galata reinforced the "Arabic" character of the neighbourhood. Evliya Çelebi related that, by the middle of the 17th century, no Christians at all lived in the area surrounding the Galata Camii because the Muslims established there simply did not allow it. This attitude was due to the fact that most of the area's inhabitants were *mubtedjel* or *mubtadjal* (*mudéjares*). This term was used by the Ottomans when referring to the Spanish Muslims who came to the Ottoman Empire in the time of Ahmed I — the Italian Christians called them *Granatini*. Evliya Çelebi added that these "Spanish Arab people" made a very popular sweet drink known as *mubtedjel sherbeti*; they also prepared *helva*, a popular dessert. Moreover, reports about their clothes suggested that they dressed "in the style of Algiers".[37]

The presence of Muslims in Galata made it difficult for Christians to settle and live there. The *Moriscos* often displayed open hostility to the Christian residents of the city, trying to replace — sometimes successfully — burned-down churches with mosques, as reported by some European diplomats.[38] Clearly, this attitude of "revenge" also affected the political arena; especially the Venetian residents of Istanbul often recorded aggressions on the part of Galata *Moriscos*. The behaviour of the latter thus resembled that observed among *Moriscos* who had settled in the Maghreb whose common anti-Christian hostility had resulted in a particular "*Morisco*-Maghrebi" identity.[39] Furthermore, the *Morisco* people of Galata not only attacked Christians, but Jews as well; R. Knolles pointed out that many Jews were expelled and many synagogues destroyed.[40]

[36] İnalcık, *art. cit.*, p. 324-325; in fact, Bayezid II assigned this mosque to the Muslims that came from Spain. About Arap Camii, see Işık, *Arap Camii*, p. 17-18.

[37] Evliya Çelebi *Seyahatnamesi* quoted by İnalcık, *art. cit.*, p. 327.

[38] Wiegers, *art. cit.*, p. 148; see also Hasluck, *Christianity*. In Süleyman the Magnificent's time, to prevent occurences of this kind, "*a la puerta de cada monasterio de estos hay dos jenízaros con sendas porras, que el Gran Señor tiene puestos que guarden, los cuales cuando algún turco, curioso de saber, quiere entrar le dan licencia y dícenle: 'Entra y mira y calla; si no, con estas porras te machacaremos esa cabeza,'*": *Viaje*, p. 305-306.

[39] Wiegers, "European Converts."

[40] Knolles, *The General Historie*; I refer to the 3rd edition, which appeared in 1621; see Parry, *Richard Knolles' History*. The reference is quoted in Hasluck, *Christianity*, p. 724.

POLITICAL ACTIVITIES AND INFLUENCE

Concerning the activities of the *Moriscos* established in Istanbul and Anatolia, the majority evidently continued to work as farmers and craftsmen, as they had done in Spain before the expulsion. R. Mantran, in his well-known monograph on mid-17th-century Istanbul, described the *Moriscos* as a minority active in the craft sector and the city's foreign trade.[41] As previously noted, the large rural population had been relocated near towns whose surroundings were considered potentially productive such as Adana, Sis, and Tarsus. As the *ferman* of 1613 claimed, these places hosted many *Moriscos* for "farming the land".[42]

Some *Moriscos* joined the Ottoman army. We know that in 1565, during the siege of Malta, they played an important role in the battle.[43] Later, the *Granatino* Antonio Vermecco, who was subject in 1627 to the Venice Inquisition, confessed that he wanted to go to Turkey "to live as a Turk," that his ancestors had belonged to the Ottoman royal family, and that he already had some relatives in Ottoman lands, especially "a soldier of the Great Ruler."[44] In *Prodición*, Guadalajara y Xavier stated that Ávalos, a Muslim from Sevilla, had even been appointed captain of an Ottoman galley.[45]

Moreover, some *Moriscos* achieved public offices under the Sublime Porte. Ahmad al-Hanafi, after studying law in Bursa, settled in Istanbul, where he worked as an administrator. When his family that had remained in Spain was expelled, he joined his relatives in Tunisia, where he remained despite receiving offers to return to Istanbul and assumed a very important position in the local court.[46] We should mention another "*Turco Granadino*" who was sent on a diplomatic mission to England in 1612 to negotiate accommodation for any *Morisco* people that might reach the English territory.[47]

41 Mantran, *Istanbul*.
42 See *supra*.
43 Coles, *The Ottoman Impact*, p. 128.
44 Rota, *art. cit.*, p. 181-183.
45 Guadalajara y Xavier, *op. cit*. The same Ávalos was one of the *Moriscos* from Galata who sent a letter to the *Morisco* community in Algiers; see Wiegers, "Managing Disaster," p. 149.
46 Epalza, "Arabismos."
47 Wiegers, *art. cit.*, p. 156. Diplomatic relations between England and the Sublime Porte had been very recently established: the first letter from Queen Elizabeth I to the sultan was dated 1579, and the first trade agreement was made in 1580; see Skilliter, *William Harborne*.

Some *Moriscos* who had settled in Istanbul and Anatolia may have been active in espionage and the transmission of secret information. No details are known, but the duke of Osuna, who as viceroy of Naples lived in Palermo, employed spies from among the *Morisco* people in Tunisia, who informed him about Turkish and North African affairs.[48] In a letter to King Philip IV of Spain, the duke quite explicitely reported: "In Constantinople and throughout the Levant, I have very trusted and intelligent people that whatever happens will write [to me] in a timely way."[49] Perhaps some of these "trusted and intelligent people" were *Morisco*s, but we have no way of being sure.

Some *Moriscos* in Istanbul played an important role in foreign affairs, or at least had the ambition to do so. In 1574, a letter circulating within the community suggested the possibility of combining a new *Morisco* uprising with a rebellion in the Netherlands, a strategy planned by the sultan himself and supposedly by the influent Don Joseph Nassi.[50] If true — currently verification is impossible — this might be another example of collaboration between the two groups expelled from Spain, the *Sefardím* and the *Moriscos*.

Later, the Dutch established relations with the Sublime Porte, especially after Ambassador Cornelius Haga had arrived in Istanbul in 1612. Haga wrote that on March 26, 1612, several weeks after his arrival, a delegation of "*Moriscos granadinos*" visited him to express their gratitude for the Netherlands having transported some of their brethren to North Africa; evidently Dutch vessels had been used for this purpose.[51] Amicable relations between Haga and the *Moriscos* perhaps facilitated a political agreement between the Ottoman Empire and the Netherlands in May 1612, although the support of an influential local dervish sheikh was probably more important.[52] Previously, a delegation of Istanbul *Moriscos* had travelled to Amsterdam. When they went back to the Ottoman capi-

[48] Bernabé Pons, *art. cit.*, p. 319.

[49] Riandière la Roche, "Quevedo," p. 34, n. 11.

[50] Hess, *art. cit.*, p. 19; *id.*, "The Battle," p. 64. In 1569, the prince of Orange sent a diplomatic mission to Nassi seeking Ottoman support in the Dutch rebellion against Philip II of Spain; see İnalcık, Quataert ed., *An Economic and Social History*, p. 372-373. On Don Joseph Nassi, see Roth, *The Duke*.

[51] Wiegers, *art. cit.*, p. 156-157.

[52] *Ibid.*, p. 158. Until that date, the Dutch had been trading with the Sublime Porte under the English flag; see İnalcık, *The Ottoman Empire*, p. 138. Concerning relations between the Ottoman Empire and the Netherlands, see de Groot, *The Ottoman Empire*; Bulut, *Ottoman-Dutch Economic Relations*.

tal, the *sheikh ul-Islam* asked them several questions about the country, and the *Moriscos* answered that good relations with the Netherlands would be very profitable for the Ottomans.[53] We can only surmise that relations between *Sefardím* living in Istanbul and those resident in Amsterdam, had a part to play in this matter.

Over 25 years later, in a report dated November 3, 1639, Haga commented that the "*nación granadina*" was making an effort to settle in the region of Cyrene in what today is Libya. Haga recommended that his country should establish trade links with these people before merchants from other countries could do so. He even specified which products Dutch traders could obtain from those lands.[54]

By contrast, the relationship between the *Moriscos* and the Venetians was far from being friendly, and would become especially problematic by the 1630s, when some violent incidents occurred.[55] Thus, in 1631, the *Moriscos* were described by Italian authorities as a "*mal affetta gente*" who always acted out of resentment and revenge against the Republic of Venice. In 1637, the *Moriscos* attempted to take a Venetian church in Pera and turn it into a mosque; in 1638, during a critical confrontation between the Ottoman Empire and Venice, the *Moriscos* funded pirate ships to attack Venetian trading interests. Finally, in 1639, when Ottomans and Venetians signed a peace agreement, the *Moriscos* of Istanbul became dissatisfied and angry:

> "*Questi Granatini* (...) *gridano fino al cielo, che* [Murad IV] *habbi venduto la sua riputatione, abbandonati il suoi sudditi, oscurato il lustro delle vittorie passate*."[56]

That same year, the Venetian ambassador in Istanbul characterized the *Moriscos* as "*inimici della Republica*" (enemies of the Republic). Soon after, the Cretan war began, and ultimately the victorious Ottomans would fully occupy the island in 1669. It is not very hard to imagine the celebrations of the entire *Morisco* community in Istanbul.

[53] Wiegers, *art. cit*., p. 157-158.
[54] *Ibid*., p. 159-160; the products at issue were: silk, wax, coral and seeds.
[55] Rota, *art. cit*., p. 181, n. 2.
[56] "These *Granatini* (…) cried to heaven that [Murad IV] had sold his reputation, abandoned his subjects, and obscured the prestige of his victories in the past:" *ibid*.

FINAL CONSIDERATIONS

In comparing the *Moriscos* and the *Sefardím*, scholars have traditionally suggested that the latter were more influential in the circles of power. The case of Don Joseph Nassi discussed above is certainly emblematic. However, certain contemporary sources suggest that the *Morisco* collectivity also played an important role, at least in Istanbul. *Morisco* assistance may have facilitated the commercial agreement between the Ottoman Empire and the Netherlands. On the other hand *Morisco* riots against Christians in the Galata district and agitation in favour of a "tough line" against Venice show that particularly in the early 1600s these immigrants sometimes acted as an "anti-Christian" pressure group in Ottoman politics.

As Bernabé Pons has noted, the concern of the Ottoman elite for the *Moriscos* crossing southern France only focused on a few powerful families "with a great reputation and position, and not on the whole *Morisco* community."[57] Throughout money is a factor in facilitating migration; above all, it eases integration into the host society.[58] However, we should remember that not only important families came to Istanbul; hundreds of humble *Moriscos* arrived as well, and the whole group integrated naturally and smoothly into the Ottoman society. Accordingly these men and women soon abandonned Spanish language.[59] In contrast, the Sephardic community of Jews in Istanbul widely spoke *ladino* or Judaeo-Spanish until the 19th and early 20th centuries[60]. Even today, *ladino* occasionally can be heard in Istanbul among people with Sephardic ancestors.

Thus, by forgetting the Spanish language, which linked them to the Hispanic Monarchy, the *Morisco* community definitively broke with its past and, consequently, with the culture of Spain.

[57] Bernabé Pons, *art. cit.*, p. 326.

[58] Epalza, "Estructuras," p. 53.

[59] However, in the mid-16th Century, the protagonist of *Viaje* had reported how some ladies spoke to him in Spanish: "*en fino español, de las moriscas que de Aragón y Valencia se huyen cada día con sus maridos y haciendas, de miedo de la Inquisición*": *Viaje*, p. 278.

[60] See Ortaylı, "Ottoman Jewry," p. 3-14.

BIBILIOGRAPHY

Bernabé Pons (Luis Fernando), "Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España," *Al-Qantara* XXIX, 2008, p. 307-332.

Boronat y Barrachina (Pascual), *Los Moriscos españoles y su expulsión*, Granada, Universidad de Granada (coll. *Archivum* 38), 1992, 2 vols.

Braudel (Fernand), *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Sian Reynolds, London, Collins (coll. *Fontana. History* 3407-3408), 1972, 2 vols.

Bulut (Mehmet), *Ottoman-Dutch Relations in the Early Modern Period (1571-1699)*, Hilversum, Verloren Press (coll. *N. W. Posthumus Reeks* 11), 2001.

Caro Baroja (Julio), *Los Moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial (coll. *Libro de bolsillo. Humanidades. Historia* 4207), 2010.

Carrasco Vázquez (Jesús Antonio), "Moriscos y marranos: colaboración interesada de dos colectivos marginados en tiempos del Quijote," *in* Francisco Ruiz Gómez, Jesús Molero García eds., *La Orden de San Juan en tiempos del Quijote*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2010, p. 193-206.

Coles (Paul), *The Ottoman Impact on Europe*, London, Thames and Hudson (coll. *Library of European civilization*), 1968.

Dankoff (Robert), *The Intimate Life of an Ottoman Statesman, Melek Ahmed Pasha (1588-1662), as Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahat-name)*, Albany, State University of New York Press (coll. *Suny Series in Medieval Middle East History*), 1991.

de Groot (Alexander H.), *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: a History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*, Istanbul, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut (coll. *Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul* 43), 1978.

Domínguez Ortiz (Antonio), Vincent (Bernard), *Historia de los Moriscos: vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial (coll. *Alianza Universidad* 415), 2003.

Epalza (Míkel de), "Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII," *Al-Andalus* XXXIV/2, 1969, p. 247-328.

Epalza (Míkel de), "Nuevos documentos sobre descendientes de Moriscos en Túnez en el siglo XVIII," in *Studia historica et philologica in honorem M. Batllori*, Rome, Publicaciones del Instituto español de cultura (coll. *Anexos de "Pliegos de Cordel"* 3), 1984, p. 195-228.

Epalza (Míkel de), "Arabismos en el manuscrito castellano del Morisco tunecino Ahmad al-Hanafi," in *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, vol. 2, 1985, p. 515-528.

Epalza (Míkel de), *Los Moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Editorial Mapfre (coll. *El Magreb* 2), 1992.

Epalza (Míkel de), "Estructuras de acogida de los Moriscos emigrantes de España en el Magreb (siglos XIII-XVIII)," *Alternativas: cuadernos de trabajo social* 4, 1996, p. 35-58.

Epalza (Míkel de), "Instalación de Moriscos en Anatolia (documento Temimi, de 1613)," *Sharq al-Andalus* 13, 1996, p. 145-157.

Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*, ed. Ahmet Cevdet, Istanbul, İkdam Matbaası, 1896, vol. I.

Faroqhi (Suraiya), *Approaching Ottoman History: an Introduction to the Sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Fonseca (Damián), *Justa expulsión de los Moriscos de España*, Rome, J. Mascardo, 1612.

Guadalajara y Xavier (Marcos de), *Prodición y destierro de los moriscos de Castilla hasta el valle de Ricote*, Pamplona, Nicolás de Assiayn, 1614.

Hasluck (Frederick William), *Christianity and Islam under the Sultans*, ed. Margaret M. Hasluck, New York, Octagon Books, 1973.

Hess (Andrew), "The Moriscos: an Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain," *The American Historical Review* LXXIV, 1968-1969, p. 1-25.

Hess (Andrew), "The Battle of Lepanto and its Place in Mediterranean History," *Past and Present* 57, 1972, p. 53-73.

Hess (Andrew C.), *The Forgotten Frontier: a History of the Sixteenth-Century Ibero-African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press (coll. *Publications of the Center for Middle Eastern studies* 10), 1978.

Işık (H. Sabri), *Arap Camii ve Galata*, Istanbul, Erkam Matbaası, 2006.

İnalcık (Halil), "Bursa and the Commerce of the Levant," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 3, 1960, p. 131-147.

İnalcık (Halil), "Ottoman Galata, 1453-1553," *in* Edhem Eldem ed., *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne, Paris, 18-22 janv. 1985*, Istanbul-Paris, Isis – Institut français d'études anatoliennes, 1991, p. 17-105; repr. in Halil İnalcık ed., *Essays in Ottoman History*, Istanbul, Eren, 1998, p. 275-376.

İnalcık (Halil), *The Ottoman Empire: the Classical Age, 1300-1600*, London, Phoenix, 2000.

İnalcık (Halil), Quataert (Donald) ed., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire -I- 1300-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Knolles (Richard), *The General Historie of the Turkes*, London, A. Islip, 1603.

Krstić (Tijana), "Moriscos in Ottoman Galata, 1570s-1620s," Congreso Internacional, Los Moriscos: la expulsión y después, Madrid, 3-4 sept. 2009.

La vida, y historia de Hayradin, llamado Barbarroja: Gazavāt-I Hayreddīn Paşa (La crónica del guerrero de la fe Hayreddin Barbarroja), ed. Miguel Ángel de Bunes, Emilio Sola, Granada, Universidad de Granada (coll. *Monográfica biblioteca de humanidades. Chronica nova de Estudios históricos* 47), 1997.

Lera García (Rafael de), "Cripto-musulmanes ante la Inquisición granadina en el s. XVIII," *Hispania Sacra* 74, 1984, p. 521-575.

López-Baralt (Luce), *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta (coll. *La Dicha de enmudecer*), 2009.

López de Coca Castañer (José Enrique), "Mamelucos, otomanos y caída del reino de Granada," *En la España Medieval* 28, 2005, p. 229-258.

Mantran (Robert), *Istanbul dans la seconde moitié du XVII*[e] *siècle : essai d'histoire institutionelle, économique et sociale*, Paris, A. Maisonneuve (coll. *Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul* 12), 1962.

Monroe (James T.), "A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire," *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 31, 1966, p. 281-304.

Oliver Asín (Jaime), "Ahmad al-Hayari Bejarano: apuntes biográficos de un Morisco notable residente en Marruecos," *in id.*, *Conferencias y apuntes inéditos*, Madrid, Agencia española de cooperación internacional (coll. *Ediciones mundo árabe e islam. Historia, economía y derecho*), 1996, p. 151-164.

Ortaylı (İlber), "Ottoman Jewry and the Turkish Language," *in id.*, *Ottoman Studies*, Istanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2007, p. 3-14.

Özkılınç (Ahmet) *et al.* eds., *998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr ve 'Arab ve Zü'l-Kâdiriyye Defteri (937/1530) -II- Şam, Gazze, Safed, Salt-'Aclûn, Haleb, Hama-Humus, Trablus, 'Ayntâb Birecik, Adana, 'Üzeyr, Tarsus, Sis, Mar'aş ve Boz-ok Livâları*, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet Arşivileri Genel Müdürlüğü, 1999.

Parry (Vernon J.), *Richard Knolles' History of the Turks*, Istanbul, Economic and Social History Foundation of Turkey, 2003.

Riandière la Roche (Josette), "Quevedo y el Gran Señor de los Turcos: ¿exotismo o historia?," *Criticón* 18, 1982, p. 29-60.

Rota (Giorgio), "False Moriscos and True Renegades: Spaniards and Other Subjects of the King of Spain in the Records of the Santo Uffizio of Venice (How to Become a Renegade)," *in* Sanchez García *et al.* eds., *España* p. 175-206.

Roth (Cecil), *The Duke of Naxos, of the House of Nasi*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1992.

Sánchez García (Encarnación), Martín Asuero (Pablo), Bernardini (Michele) eds., *España y el Oriente islámico entre los siglos XV y XVI: Imperio Otomano, Persia y Asia central, Actas del Congreso, Università degli Studi di Napoli "l'Orientale", Nápoles 30 sept. – 2 oct. 2004*, Istanbul, Isis (coll. *Cuadernos del Bósforo* VI), 2007.

Santoni (Pierre), "Le passage des morisques en Provence (1610-1613)," *Provence historique* 185, 1996, p. 333-383.

Skilliter (Susan A.), *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578-1582: a Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations*, London, The British Academy, 1977.

Soria Mesa (Enrique), *Los últimos Moriscos: pervivencias de la población de origen islámico en el reino de Granada (siglos XVII-XVIII)*, Valencia, Biblioteca de Estudios Moriscos, 2013.

Temimi (Abdeljelil), "Une lettre des *Moriscos* de Grenade au sultan Suleiman al-Kanuni en 1541", *Revue d'histoire maghrébine* III, 1975, p. 98-106.

Temimi (Abdeljelil), *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque*, Zaghouan, Publications du Centre d'études et de recherches ottomanes morisques de documentation et d'information, 1989.

Veinstein (Gilles), "Autour de la lettre de Selim II aux andalous et des origines de la guerre de Chypre", *in* Sanchez García *et al*. eds., *España*, p. 271-281.

Viaje de Turquía, ed. Enrique Suárez Figaredo, Barcelona, 2006 [URL: users.ipfw.edu/jehle/CERVANTE/othertxts/Suarez_Figaredo_ViajeTurquia.pdf].

Wiegers (Gerard), "European Converts to Islam in the Maghrib and the Polemical Writings of the Moriscos," *in* Mercedes García-Arenal ed., *Conversions islamiques: identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris-Strasbourg, Maisonneuve et Larose – European Science Foundation, 2001, p. 207-223.

Wiegers (Gerard), "Managing Disaster: Networks of the Moriscos during the Process of the Expulsion from the Iberian Peninsula around 1609," *The Journal of Medieval Religious Cultures* 36, 2010, p. 141-168.

Yılmaz (Coşkun) *et al*. eds., *İstanbul Kadı Sicilleri -XXXIV- Galata Mahkemesi 15 Numaralı Sicil (981-1000)*; *-XXXV Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (1005-1007)*; *-XXXVI- Galata Mahkemesi 32 Numaralı Sicil (1015-1016)*; *-XXXVII- Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (1022-1024)*; *-XXXVIII- Galata Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (1024-1029)*; *-XXXIX- Galata Mahkemesi 65 Numaralı Sicil (1051-1053)*; *-XL- Galata Mahkemesi 90 Numaralı Sicil (1073-1074)*, Istanbul, İSAM – İstanbul 2010 kültür Başkenti Ajansı, 2012.

Miguel Ángel Extremera Extremera, *Une migration forcée :* moriscos *espagnols en territoire ottoman (XVIe-XVIIIe siècles)*

La présence des *moriscos* espagnols dans les provinces centrales de l'Empire ottoman, notamment à Istanbul mais aussi, dans certains cas, en Anatolie n'a pas été suffisamment prise en compte par l'historiographie. Dans ce travail, qui se veut purement introductif, nous discutons de la politique de la Sublime Porte à l'égard des *moriscos* et de l'établissement de ceux-ci dans les régions précitées, ainsi que de leurs activités et de leur influence politique dans l'Empire ottoman.

Miguel Ángel Extremera Extremera, *A Forced Migration: Spanish Moriscos in Ottoman Lands (XVIth-XVIIIth Centuries)*

Historians have largely neglected the presence of *Moriscos* in the eastern lands of the Ottoman Empire. Yet they were very present especially in Istanbul and sometimes in Anatolia as well. As an introduction to the subject, this paper examines Ottoman policies concerning the *Moriscos* and their settlement. It also explores their activities as a social group and their influence on Ottoman politics.

BEER, THE DRINK OF A CHANGING WORLD: BEER CONSUMPTION AND PRODUCTION ON THE SHORES OF THE AEGEAN IN THE 19TH CENTURY

Beer is nowadays a highly controversial drink in Turkey.[1] In May 2013, a law seriously limited the sale, promotion and, in part, also the consumption of all forms of alcohol, threatening draconic fines in case of transgression.[2] The bill's passing was accompanied by an aggressive verbal campaign against alcohol consumers. The prime minister R. T. Erdoğan had stated on television that regular drinking amounted to alcoholism. Erdoğan's statements comply with the position of Yeşilay Cemiyeti, an Islamist organization targeting alcohol and drug consumption.[3] At the organization's congress in April 2013, the prime minister had declared that, unfortunately, the early Turkish Republic (1923-1950) had encouraged

Dr. Malte Fuhrmann, Türk-Alman Üniversitesi, Sahinkaya Caddesi 86, 34820 Beykoz-İstanbul, Turkey.
maltefuh@gmx.net

[1] My great thanks go to Canay Şahin for her help with this article. Also many thanks to Marie Charbonnier, Müzehher Selçuk, and Jan Tasci for their assistance in researching beer matters, and to Dietrich Daur, Edhem Eldem, Christoph Neumann, Florian Riedler, Funda Soysal, Avner Wishnitzer and the audience at my presentation at the Institut français d'études anatoliennes for their invaluable advice, critique, and shared sources.

[2] "'Torba Kanun' teklifi".

[3] The same law restricted alcohol and re-founded Yeşilay as a state foundation (*vakıf*); see *ibid*.

Turcica, 45, 2014, p. 79-123. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032666

youths to drink beer. However, according to him, not beer but *ayran* (a salted yoghurt drink) was the true Turkish national drink.[4] The new law and the prohibitionist propaganda were but a final piece in a series of measures, including a steep rise of taxes on alcoholic beverages, especially on beer; successful campaigns by Yeşilay against Efes, the nigh-monopolist on beer in Turkey, to end sponsorship of sport events and music festivals; and increasingly restrictive zoning practices for licensed bars in several Turkish cities.

On the other hand beer consumers have not been idle in defense of their lifestyle. In Istanbul's central district of Beyoğlu (Pera), citizens and trade organizations have protested against the ban on outdoor seats of cafés and bars in force since 2011 with recurrent street parties. Already in 2008 citizens had demonstrated against the "drying up" of a popular restaurant in Moda by regular drink-in picnics in front of it.[5] More importantly though, beer lovers have been creative in finding ever new locations, organization and sociability forms, for their consumption. In the anti-government protests that led to the occupation of Gezi Park in Istanbul in June 2013, the new anti-alcohol law was one of the elements that motivated demonstrators to protest against Erdoğan's intolerant, authoritarian, and violent rule.

The conflict is clearly one of the many struggles between republican, leftist, and postmodern lifestyles on the one hand and conservative and Islamist ones on the other, that have dominated the Turkish public sphere in recent years. Partisans to this struggle frame their conflict as one between tradition and innovation that has lasted for at least the last 200 years. According to the view expressed by Erdoğan in his speech on *ayran*, the Ottoman Empire had strictly enforced Islamic morals including the ban on alcohol until the Republic, when the reformist presidents Mustafa Kemal (Atatürk) and İsmet (İnönü) in their zeal to adapt to the West did away with Islamic codes of conduct, a mistake that should now be rectified. Ironically, consumers of beer often share the same dichotomous view of history, but choose the opposite side to identify with. According to them, the secular rules laid down in the early Republic were the stepping stones to end century-old superstitions and establish codes of conduct suited to the 20th and 21st centuries, an accomplishment now

[4] "Erdoğan." As the word *içki* in Turkish explicitly means an alcoholic drink, Erdoğan's statement became the subject of much ridicule about *ayran*'s intoxicating quality; see "Milli İçkimiz Ayrandır."

[5] "Moda İskelesi için şerefe!"

endangered by diehard reactionaries. Both sides have adopted beer as a symbol of this struggle.

However a more historical approach must reject such a dichotomous view and the belief that the founding of the Republic was the only critical juncture for the role beer plays in the cities around the Aegean. Beer had long before been the object of social and cultural struggles during its short history in Turkey and the Ottoman Empire, and these conflicts did not at all resemble today's secular-vs.-Islamic-lifestyle struggle. Rather, the specific meaning beer assumed changed according to time periods and their fashions, ideological shifts, local context, and the size and modes of production. While in the early 21st century, religion is seen as a prime factor for explaining social and cultural conflict, it was not the dominant trope for discussing the role of beer in the period from 1830 to 1920. Other studies have already established that religion was not the context for discussing alcohol, or at best, religious authorities adopted arguments of safeguarding public health, and even this mostly towards the end of the period under discussion here.[6]

This study will therefore highlight the frameworks contemporaries used to reflect upon beverage in the first 90 years of its existence in the Ottoman Empire and it will focus not only on Turks or Muslims, but will include perspectives of other residents of the large cities in the Empire, including both Ottoman subjects and foreigners. These will be integrated into a picture of spatial practices that enables us to judge the beverage's role in the respective cities. However, such a history of changing attitudes and dissemination must be set against a history of the production of beer, as widespread production and distribution presupposed lenient attitudes towards the beverage, and on the other hand easy availability furthered both positive and negative reactions. Despite some very labor-intensive pioneering work, we cannot consider the history of beer production in the late Ottoman period sufficiently studied. Therefore the article will proceed by outlining production and distribution patterns and contrasting these with the various attitudes and spatial practices assumed vis-à-vis beer. It will first proceed in a chronological matter to then discuss more intensely the question of which images different milieus projected onto beer within the framework of the highly diverse late Ottoman society. A history of beer, its diffusion and the attitudes attached to it, must bring together a variety of different sources. So far research has relied heavily

[6] Georgeon, "Ottomans;" for a comparative perspective see Matthee, "Alcohol."

on anecdotal material in contemporary literature, travelogues and travel guides, memoirs, and historical works based on oral tradition. This remains the most informative and significant material and is of prime importance, especially for a study concerned with the subjective dimension. However a problem arises if this material is used alone and at face value. Some individual subjective impressions or statements out of context have been canonized by historians who do not contrast them with material of a different quality. Luckily E. Eren has already reconstructed the legal and institutional framework that was used to control the production of beer.[7] Valuable quantifiable sources are insurance maps, business directories, and statistical material, which are however available only for limited periods of the era under discussion. For other periods we have some estimates by well-informed merchants, but the exact object of study varies from observer to observer, so that no continuous quantifiable results can be found. Lastly the article makes use of official documents of the Prime Ministry's Ottoman Archives (BOA): either applications, mostly for the founding of breweries, or police reports about incidents believed to affect the public order in the widest sense. The applications give us an impression of the expectations towards the market and the institutional difficulties (or non-difficulties) applicants could face in a particular period. The police reports would ideally be our key to the fear, apprehension, anxiety, and disorder provoked by beer, i.e. all the dark emotions that do not find their way into dry statistics, formal applications, or whitewashed memoirs or guidebooks. However, as their style for this period is extremely terse, many just consisting of a single sentence, they provide limited insights. These sources — beyond those that warranted in-depth scrutiny and will find more detailed discussion — have been used for a statistical survey based on the catalogue entries which in many cases sampled were identical with the whole length of the source. The survey's purpose is to roughly quantify trends of socio-cultural change that are evident from the sources discussed in more detail. For the sake of statistic comparability I have divided the time under scrutiny into four periods of equal length (except the first, as it has been lengthened to include the early years for which we have memoirs and trade reports but no archival material).

Between 1830 and 1922, the proliferation and cultural role of beer changed repeatedly. The years demarcating the beginning and end of one

[7] Eren, *Geçmişten Günümüze Anadolu'da Bira*.

of the four phases I have divided the process into are not to be taken as harsh cleavages, but simply as markers of a very gradual process. The initial phase, between 1830 and 1868, can be characterized as the times of gold rush and chaos; the second phase, between 1869 and 1886, I would describe as the period of beer's slow and quiet ascension to popularity; the third phase, from 1887 to 1904, is the age of unchallenged mass production and consumption; the fourth phase, between 1905 and 1922, is the apogee of the drink's success, as it becomes a target of agitation. In these four phases, up to a certain degree, beer reflects the cycles of the acceptance of Europeanization in the Ottoman Empire.

PHASE 1: THE COMING OF BEER TO THE OTTOMAN EMPIRE (1830-1868)

Beer in its modern incarnation was a novelty introduced from the more western parts of Europe into the Ottoman domains.[8] While it had found its definite composition due to technical developments and legal enforcement in the late-Middle-Ages Holy Roman Empire, it was not before later revolutions in production in the mid-19th century that beer could be stored for extended periods of time under artificially cool and sustainable conditions, and thus produced in large quantities and shipped over long distances regardless of the season.[9] These developments were the prerequisites for beer to become the beverage of the industrial age: mass production technology, easy availability almost everywhere, and affordable prices for the (more or less) common people.

It seems that the first contact with the beverage for the residents of the Aegean region was established by Italians, as the word for beer in Turkish, Greek, and Bulgarian is pronounced identically to the Italian word *birra* and not beer, *bière* (French), *Bier* (German), or *pivo* (Russian and other Slavonic languages). In Turkish, the word *arpa suyu* (barley juice) existed as an alternative term for the beverage in the 19th century, but was soon eclipsed by the pan-Ottoman *bira*.

[8] Strictly speaking, beer is of course not a European invention. The Middle East had known different forms of the beverage since pre-historical times, and these survived into Ottoman times in the form of *boza*. It was apparently served either as sweet *boza*, which has survived until today, sour *boza*, which resembles beer, and Tatar *boza*, which is laced with opium. For reasons which cannot be clarified, possibly because of different spells of prohibition, it seems that sour or alcoholic *boza* had lost popularity by the early 19th century: *ibid.*, p. 44-59.

[9] *Ibid.*, p. 12-18, p. 26.

In the field of Turkish beer history, writers have competed to find the first Ottoman beerhouse, importer, and beer producer. There are different stories about the establishment of the first beerhouse in Constantinople. Rejecting other claims by S. Duhani and R. E. Koçu, which will be addressed in the following chapter, in his extensive compilation on the history of beer in Turkey, E. Eren claims to pinpoint the earliest pioneers of the beer business. He states that the first beerhouse in Constantinople was established in the suburb of Şişli, under the name of Kosmos, in 1850 but has no further information on it. He furthermore claims that the actual presence of beer in the Ottoman Empire began a few years earlier in Smyrna (İzmir) with a German immigrant, Prokop.[10]

Constantinople in this period was not the pioneer of developing or adapting new forms of socializing and entertainment, as observers complained:

> "There is not much variety of amusement. In winter three days a week theater, occasionally a dinner or ball to which only the most accomplished merchants and bankers are invited, occasionally soirees are held at home. On summer evenings, one goes out to the Grands Champs to eat an ice cream while listening to Tyrolean or Hungarian music. Unlike Smyrna, there are no *gazino*s, literary societies, concerts and society balls, not even a simple reading salon exists."[11]

Thus Smyrna was not only on the forefront of commercial integration into the West, but also into its consumption patterns. While Constantinople was slow to develop, Smyrna had by 1862 already at least two semi-industrial breweries. One advertisement in the English-language *Smyrna Mail* of 1862 praises "Smyrna Beer. German Brewery, near the Smyrna and Aydın Railway Station. Price: 2½ piastres per bottle." Probably this brewery in the district of Punta (now Alsancak) was the one founded by Prokop. Another brewery in the countryside at Cumaovası also produced for the Smyrna market.[12]

[10] *Ibid*., p. 64.

[11] Jean Henri Abdolonim Ubicini quoted in Mustafa Cezar, *XIX. Yüzyıl Beyoğlu'su*, p. 410. Grand(s) Champs: Taksim.

[12] The settlement at the former Genoese castle of Cumaovası, founded according to one source by a Swiss resident of the Ottoman lands, according to another by a Prussian subject, comes across as a sleepy agricultural enterprise in German sources: Bülow, "Eine Konsular-Reise," p. 207; Barth, *Unter südlichem Himmel*, p. 39-40. The *Smyrna Mail* however makes the Cumaovası brewery appear like a serious business with close links to the city. It produced both barreled and bottled beer and therefore must have supplied bars in Smyrna. It attracted excursionists coming from Smyrna by rail. Its manager was "Mr. Richard Lohmann, late of the British Club Coffeehouse" and its owner "Mr. Cramer"

Prokop migrated from the southwestern German principality of Württemberg to Smyrna and is claimed to have operated a beerhouse there as early as 1846. He is mentioned in several accounts, independently of each other; however a search in both Ottoman and German consular archives failed to produce any material on the family or its business. Originally Prokop operated as an importer and retailer of beer, but he is also mentioned as having his own production which over time took on a large output. Writing in the 1890s, H. Barth calls Prokop's brewery, which had moved to the suburb of Diana's Bath (Halkapınar), an "adequate temple" to Gambrinus, the patron saint of beer, and mentions the pleasant adjacent garden. He claims that Prokop had made the whole province of Aydın dependent on him. His heirs carried on the family business until World War I, when the family sons were apparently drafted and production was discontinued and never resumed after the end of hostilities.[13]

However Prokop's role as the pioneer of Ottoman beer must be put into perspective on two grounds. On the one hand his production, while possibly impressive by the standards of the mid-19th century, could not compete with the industrial output that emerged from the 1890s onwards, as will be shown later. The other reason is that he was not the original producer on Ottoman soil either. He only distinguishes himself by having established a business that managed to survive for 70 years while his early rivals opened and closed up shop frequently.

Based on the documents and literature used for this article, the quest for origins seems futile. Beer consumption, import, and production started in a decentralized, chaotic, unregulated, and small-scale manner, on the margins of Ottoman society. Many small businesses will have taken up the import, production, and sale of beer, but will have given up, moved, or found no heirs to take up the business.

We know of the presence of beer in the Well-Protected Domains from the 1830s onwards. According to Y. Köse's recent study on Ottoman consumption habits, French and British beer was imported into the Ottoman Empire already in the 1830s in small quantities, catering mostly to

(*Smyrna Mail*, 7 Oct. 1862). The name could refer to a member of Krämers, the Austrian Smyrniote entrepreneur family, which later founded many of the foremost entertainment institutions in the city. Nonetheless the Cumaovası brewery was not to survive for long: Barth, *op. cit.*, p. 39-40.

[13] Eren, *op. cit.*, p. 64-70; Barth, *op. cit.*, p. 92-93; Oğuz, "Mert Sandalcı;" see also Gürsoy, *Harcıâlem İçki*, p. 42, p. 43.

expatriate communities.[14] It can be assumed that the beer was transported by steamer, as the technical revolution in beer durability had not yet taken place. Even then, it probably had to be consumed within a few days after arrival and could not have been transported in large quantities. A more viable way of bringing beer to the consumers on the Aegean and Marmara shores was local production. Apparently in the 1830s, it was not too difficult to acquire in Constantinople or Smyrna the necessary technology for this production.[15]

A. Forneris, born in Carinthia, Austria, in 1789, recounts in the memoirs of her long stays in Persia and the Ottoman Empire that she ran a small brewery cum bar in Galata in the late 1830s. Together with her Sardinian husband, she had bought the necessary technology and ran a business that according to her account was very popular among local Germans.[16] However, several incidents led them to finally abandon their enterprise and relocate to Persia. Their first business was forced to close down by the police when a row between their German customers and those of a wine bar frequented by Greeks resulted in a fatality among the Germans. Their second bar was evicted by court order because of complaints by an Armenian neighbor about the brewery's smell. When they had bought their own house with a garden to operate as home, brewery, bar, and beer garden, the *kadı* forced them to close down, as the lot had been determined to be the burial ground of a saint and thus their establishment to be impious. In addition, several foreign customers slipped away without settling their bills.[17]

Hostility towards beer production could even result in outright violence, as the event that took place in Constantinople's Bosporus suburb of Kuruçeşme shows. Two Frenchmen by the names of de Gallier and Tokas had been operating a small brewery in the village until in late 1855 both of them and de Gallier's wife were physically attacked and injured. They claimed that the attacker had acted in order to collect a watch as bounty which someone in the Ministry of War had promised to the assailant for

[14] Köse, *Westlicher Konsum*, p. 151, p. 170.

[15] We know that by 1856 ferment for producing beer was imported into the Ottoman Empire: BOA HR. MKT. 148/61, 14 *L* 1272 (18/06/1856).

[16] Unfortunately we do not have any detailed description of sailors' drinking habits, but it is safe to assume that with the growing turnover in the Aegean ports and the capital, the number of sailors who sought distraction in the port vicinity rose and that at least among other options, these sailors will have looked for beer. On *baloz* as a typical institution visited by sailors, see Sakaoğlu, Akbayar, *Binbir gün*, p. 239-241.

[17] Forneris, *Schicksale*, p. 56-64.

assaulting the brewers.[18] Thus the reasons why small-scale enterprises in Constantinople in the last years of Mahmud's and especially the first years of Abdülmecid's reign did not reach any formidable size or durability were neighborhood pressure and legal insecurity.

There was however also a positive side to legal uncertainties. Immigrants from the German lands, many of whom in this period were partisans to the idea of market liberalism, were amazed at the unregulated state of semi-industrial production in the early Tanzimat period. A German who had set up his brewery in the Bosporus suburb of Bebek in early 1847 described his working conditions as full of "extraordinary advantages." There were no particular taxes or imposts on beer production and the natural ingredients were 25% cheaper. The price of a bottle of beer however was double the price in Germany. The brewer noted "a half dozen" breweries already on the market, but hoped to compete with them with good quality wheat beer, Porter, and Ale.[19]

Besides the lack of special imposts, the absence of any licensing system was another advantage. This becomes apparent in an attempt to construct a brewery in Bosnia. An application by the Habsburg subject Jakob Elyahari in 1856 for erecting a large-scale brewery in Saraybosna (Sarajevo) was simply ignored by the local governor, so that Elyahari needed to urge the local Austrian consul to intervene. Forced to respond, Governor Hurşid Pasha granted permission but at the same time appealed to the Ministry of Public Works, inquiring whether Elyahari would need a license from the central authorities. The officials at the Ministry claimed that there was no precedence for such a case and they needed instructions on how to proceed. They later opposed the entrepreneur on the ground that Elyahari would acquire real estate in order to construct the brewery, which was illegal for foreigners in the Ottoman Empire. A brewery on rented ground however would not even need any license by the central government.[20] Soon after was received an application for the construction of an industrial-size brewery in Monastir (Manastır/Bitola) by Kancezky, a former officer of the Rumelian Army.[21]

[18] The French victims demanded compensation from the Ottoman state: BOA DH. MKT. 134/13, 16 *Ca* 1272 (25/01/1856); HR. MKT. 131/36, 23 *R* 1272 (02/01/1856).

[19] "Aus Konstantinopel: Brief eines deutschen Bierbrauers," *Morgenblatt*, p. 561, p. 562.

[20] BOA HR. MKT. 159/39, 14 *M* 1273 (15/09/1856); HR. MKT. 165/16, 29 *S* 1273 (30/10/1856).

[21] BOA A.} MKT. NZD. 425/81, 20 *Z* 1278 (18/06/1862).

Prompted by such applications the Ottoman state sought in 1861 to regulate the alcohol production sector, introducing a law that prescribed a tax of 10% on all alcohol produced in the Well-Protected Domains. However it allowed a slight reduction for beer because of the losses incurred by beer going bad, higher in the beer industry than in the wine or hard liquor ones (once again this is before the revolution in storage technology).[22]

Imperial documents are sparse on this early period, but reflect this ambiguity between lack of regulation and local contention. The BOA shows catalogue entries for beer, *gazino*,[23] and other related terms only from 1851 onwards, which reflects the largely unregulated origins of beer production and consumption in the 1830s and 1840s. The sources reveal the difficulties beer producers would experience even between 1851 and 1868. In a corpus of only 31 documents, 32.26% deal with applications for licenses for beer production or for serving it, a notable 19.35% deal with protest against places of beer consumption or production, 12.9% address transgressions against the public order and 6.45% voice moral concerns associated with such places. Other documents are concerned with matters of finances, taxes, or ownership (12.9%), construction (9.68%), employment (3.23%) or other (3.23%).[24]

Based on these examples, we can gather that the initial phase of beer in the Empire was one of "anything goes." Legal and judicial non-regulation opened up opportunities and profit margins, but also chances for foul play and abuse. Moreover the lack of state regulation was balanced by what might be termed local self-regulation, or more precisely by what is known in modern Turkey as *mahalle baskısı*, neighborhood pressure, i.e. by NIMBY (not-in-my-backyard)-style protests. This is best exemplified by the vigilante attack on Tokas and de Gallier, but the opportunist evictions by the police or the *kadı* following pressure by competitors or neighbors against Forneris also fit this bill. Religion cannot be seen as the sole reason for this unforthcoming attitude to beer producers, as two evictions were based on conflicts arising with Christians. The third eviction was based on arguments of impiousness, but Forneris claimed these to be a pretext, as the deed had originally been approved, then modified, and only then annulled. Overall these extreme reactions to an as yet

[22] Eren, *op. cit*, p. 201.

[23] The meaning of the term *gazino* in the Ottoman context is discussed in the boxed text on p. 107-109.

[24] For a list of the documents used see the appendix.

young production and consumption industry reflect that beer still remained in a marginal state in general society.

PHASE 2: THE SILENT RISE OF BEER (1869-1886)

The following period was characterized by four significant changes: the disappearance of protests, the invention of pasteurization and consequently the end of spatial marginalization, and finally the introduction of the Public Debt administration.

As a result of the revolution in storage technology by Louis Pasteur, a new market for imported beer evolved. Early travel guidebooks and nostalgic memoirs meticulously cite the beers which were on offer at the large cafés in the respective quarters of the Ottoman port cities. Accordingly we can assume that the local production in this phase catered to the lower price segments of the market, the sailors' and corner bars, whereas imported beers served the middle and affluent segments of society. Following Koçu's meticulous accounting of beer brands, Jagodina from Belgrade was originally a market leader, which then had to make way for Grazer Export, Pilsner from Pilsen (Plzeň), Dreher from Vienna or Trieste; these in turn later had to make way for Hacker, Pschorr, and Spaten from Munich.[25]

The greater availability of both imported and locally manufactured beer corresponded to an evolving new leisure culture that quickly became an essential part of the urban public sphere. Edmondo de Amici's description of Pera and the Grands Champs in the 1870s already shows quite a different picture from that traced by Ubicini 20 years earlier. He speaks of a "human flood" pouring out on Sunday evenings and heading for the coffeehouses, beerhouses, and gardens across from the Taksim barracks.[26]

What de Amici observes here is the formation of a middle-class leisure culture that is quite distinct from earlier more down-to-earth pubs catering to sailors or workers. This new leisure culture generated its own founding myths of the first beerhouse. While it is impossible to verify, S. Duhani's account nonetheless brings together several elements that were characteristic of this period, as other sources confirm, and can thus

[25] *Griechenland*, p. 283; Bædeker, *Konstantinopel*, p. 194; Koçu, "Bira." Dreher even had their own representative in Constantinople and printed special etiquettes for the Ottoman market; Oğuz, *art. cit*.

[26] Cezar, *op. cit*, p. 410-411.

at least be deemed a realistic view of how things could have been. Duhani refers to a German named Bruchs who had opened the first beer pub in the place of what later became the London Beerhouse at the end of a dead-end street in Galata. He trained several waiters from the Hellenic Kingdom in his trade, and as he had to retreat from the business after having contracted syphilis, these young men established their own as Gianni's (Giannis Kakavopoulos' Viennese Beerhouse) and Nikoli's (Nikolaos Lalos' Swiss Beerhouse), leading to the Greek predominance amongst the Pera-based beer enterprises.[27] These two establishments were located on the prestigious Grande Rue de Pera (Cadde-i Kebir) and in the adjacent Testa Passage. The move from back alleys onto the fashionable main road signified the end of beer's spatial marginalization, while the collaboration and competition of speakers of German and of Greek in the business is also documented.

The 1883 *Indicateur ottoman illustré* almanac advertises brasseries in the prestigious location of the Grande Rue and around the intersection of Galata Sarayı. Beer was, among others, on tap at the Hotel cum Restaurant Sponek and the Viennese Beerhouse on the Grande Rue, at the Brasserie Panagioti Spanelis in Hazzopoulo Passage, and at the Swiss Beerhouse in Testa Passage. All in all, the *Indicateur* mentions 25 brasseries, mostly with similarly prestigious addresses. Of their 26 proprietors, 8 have German names, 3 have Slavonic names in German spelling, 8 have Greek names, and Arab, French, and Italian names are 2 each. While names should not be equated with nationality, the preponderance of people of German and Greek background is striking, even more so among the four listed small brewers: Cosma, Grein, and Schaffer all produced beer in the Şişli suburb of Feriköy, while Scherrer was located at Zincirlikuyu.[28] The

[27] Duhani, *Quand Beyoğlu s'appelait Péra*, p. 52-54; Sakaoğlu, Akbayar, *op. cit.*, p. 252-253; *Revue* 86, p. 3. The founding myth reported by Koçu on the other hand can be dismissed as anachronistic at the least. Koçu's *İstanbul Ansiklopedisi* claims that the Bosporus Beerhouse or Niko's, operating from 1885 to 1910, was the first true *birahane*, serving not only drinks but also a great variety of different *meze*s (appetizers). Supposedly Niko's was the blueprint which all later Galata beerhouses tried but failed to imitate. It also offered outstanding service through the great number of acclaimedly beautiful 15 and 16-year old Rumelian waiters: Mimaroğlu, "Bosfor Birahanesi." However by 1885 there were already many established middle-class beerhouses. Even Koçu lists the much older Caucasian Beerhouse (founded *ca.* 1860) in Sirkeci which catered at the beginning mostly to Muslim refugees from the Caucasus: Koçu, *Eski İstanbul'da Meyhaneler*, p. 133-135.

[28] Cervati, *Indicateur*; see also Köse, *op. cit.*, p. 163. By 1894 another brewer in Dolmabahçe had joined them: Eren, *op. cit.*, p. 71; see also Gürsoy, *op. cit.*, p. 94.

Austrian Schweigel in 1873 claims that these four local breweries produced poor quality products, but at 40% of the price of imported beer.

Schweigel considered the local beer market to be still in its infancy, but to have great potential and growth rates. He makes no mention of discriminatory measures.[29] The security situation apparently had changed in the new era of active encouragement of Western ways, and greater guarantees for the right to property and foreign investments. As is well known this is the period when following the Ottoman state bankruptcy foreign powers intervened to enforce the safety of capital in the Ottoman economy. In 1881 beer together with all other alcohol production was transferred to the Public Debt administration. Thus collecting taxes in this sector was now a task for the debt administrators and the revenue was used to pay the state's foreign debts.[30] An era of legality, tolerance, but also emerging control set in.

The authorities now sanctioned beer drinking places by providing licenses for them, but were wary of them and feared them as places of improper conduct. In 1874, the central municipality of Constantinople, based on a report it had received, urged the Sixth District (Pera-Galata) to take action against the ten *meyhane*s (*rakı* taverns) and *gazino*s it had recently licensed, as "some individuals were violating the applicable rules" by "acts that were most improper and disgusting and should be prevented."[31] Unfortunately for the historian, the officers instructed the bearer to make a verbal report on the precise nature of the violation, as it was considered too improper to mention in writing.

Both in archival and narrative sources, the period between 1869 and 1886 is rather quiet on the subject of beer consumption. Of only 26 relevant documents that can be traced through the catalogue in the Ottoman archives, a staggering 69.23% deal with construction issues, while 15.38% concern licenses, 3.85% deal with questions of taxes, finances, or ownership, another 3.85% address transgressions against the public order and 3.85% are concerned with moral issues.[32] These cases illustrate a rather relaxed attitude towards the beverage, but the really astonishing development is, in contrast to the previous decades, the complete silence concerning public protest against beer production and consumption. However, the documents remain sparse.

[29] Köse, *op. cit.*, p. 156.
[30] Eren, *op. cit.*, p. 201.
[31] BOA A.} MKT. MHM. 473/60, 17 *Z* 1290 (05/02/1874).
[32] See Appendix.

PHASE 3: THE AGE OF UNCHALLENGED MASS CONSUMPTION AND PRODUCTION (1887-1904)

At the turn of the century, beer had finally arrived in Ottoman society. François Rougon in the 1890s still considered Smyrna's beer consumption to be insignificant, but others contradicted him.[33] In 1893 the journalist Hans Barth saw Smyrna as the most developed beer market in the Orient and describes the wide and growing acceptance the beverage enjoyed in different parts of society.[34] The 1890s were the breakwater when beer consumption in the Eastern Mediterranean had reached the critical mass that warranted large-scale investments into mass production in order to conquer the markets that had been established by the local producers and the importers. A number of schemes are recorded from the period, most of which never materialized. Bellas Effendi petitioned the Ottoman government and explained his plans for setting up a network of breweries that would cater to the needs of every province with a noticeable demand, including İzmit, Hüdavendigar (Bursa and environs), Adrianopolis (Edirne), and Salonica (Thessaloniki).[35]

Charles Bolland intended to set up a factory in Constantinople.[36] An application for constructing an industrial brewery in Üsküp (Skopje) was rejected.[37]

The ones that actually managed to erect and maintain a factory-size brewery were on the one hand Swiss nationals under German capitulary protection, the Bomonti Brothers, on the edge of Constantinople, and, on the other, the local kings of the industry in Salonica, the Allatini Brothers. The Bomontis acquired land in Feriköy, where, as mentioned, proto-industrial brewing was already taking place, and their factory started operating in 1893.[38] As Bomonti later became the Turkish Republic's

[33] Köse, *op. cit.*, p. 161, p. 163.

[34] Barth, *op. cit.*, p. 91. He also mentions three Athenian breweries founded by Germans that shared most of the domestic market, as Greek import duties on foreign products were prohibitive. The oldest and most established brewer was Fix which had been established during the Bavarian monarchy: *ibid.*, p. 89-90.

[35] BOA ŞD. 1190/19, 19 *C* 1309 (19/01/1892).

[36] BOA Y. PRK. MYD. 9/105, 3 *R* 1308 (13/11/1890).

[37] BOA A.} MKT. MHM. 533/8, 16 *Ra* 1312 (16/09/1894).

[38] Eren, *op. cit.*, p. 90-91; Koçu, *art. cit.*, p. 2805-2806. The neighborhood is still named after the brothers until today. It developed into one of Constantinople's foremost industrial sites, but production has almost completely moved out today. The area is at present being converted into a luxury residential area with apartment and hotel towers, large upper market housing complexes, and its own car tunnel access.

state monopoly producer, it is the most prominent brewery in today's collective memory. In Salonica, around the same time, the Allatini Brothers seized the opportunity to establish the Olympos brewery in the suburb of Beşpınar.[39] Foreign observers discredited the small-scale breweries, but had to admit that Bomonti and Olympos produced good quality beer that was competitive to the imported products. As the local products were much cheaper than the beer which had traveled over 1 000 km, Bomonti and Olympos managed to take over large segments of the market and the market for imported beer shrank. Those that still stubbornly insisted on high quality products from abroad were apparently affluent and/or willing to pay any price. Thus after the turn of the century a rather small high-end quality market for imported beer existed (which could only be satisfied with the best or most prestigious offer, i.e. Munich products).[40]

The trend of beer consumption occupying the most prominent spaces of the cities continued. In Smyrna the most prestigious place was undisputedly in Levantine hands: a Smyrniote family of Trieste origin and Austrian nationality, the Krämers, operated from the turn of the century onwards not only the best hotel in town, located at the center of the waterfront, but also on its ground floor and in the adjacent gardens Café Krämer with imported beer from Pilsen, Munich, and Strasbourg.[41] The other brasseries include Graz or Puntigam, and Budapest, later joined by Alhambra, all invoking distant place names to sell themselves as genuinely European.[42]

Beer also literally had its "coming out:" consumption under the open sky and in front of the passersby was now an important part of its social prestige. The afore-mentioned Krämers operated a beer garden adjacent to their hotel-brasserie, as was also common practice in Salonica. Prominent beer gardens were those of the Hotel Olympos Palace serving Munich Spatenbräu while the Brasserie Pentzikis with one branch in the Hôtel d'Angleterre and one near the White Tower was provisioned by Pschorr from the same city.[43] In Pera the prestigious place for outdoor consumption was the Petits Champs des Morts (Tepebaşı) where many of the best hotels and theaters were located.

[39] Eren, *op. cit.*, p. 92-94.
[40] *Revue* 86, p. 3.
[41] *Griechenland*, p. 283.
[42] Bædeker, *op. cit.*, p. 330-333; Gürsoy, *op. cit.*, p. 14.
[43] Bædeker, *op. cit*, p. 121.

Considerably later than in Central Europe, beer consumption on the cities' outskirts became a mainstay of middle-class excursions. The Bomonti brewery became a destination for Sunday trips where beer was served in a "factory outlet" manner. Beyond the factory, beer was consumed in the public garden on top of Çamlıca, the highest hill in the surroundings of Constantinople. In Smyrna, Diana's Bath became a popular beer garden, as it combined a green location on the riverside with vicinity to the brewery.[44]

In this phase the coming of beer mass production and its wider dissemination were lauded by the public. Ottoman urban residents finally had their own beer brand, locally made, distributed, and enjoyed in the new premises. The *Servet-i Fünun* newspaper advised its readers to head out to the suburbs to enjoy the Bomonti beer garden, as both the ice produced by the factory and the constant cool breeze were a relief in the hot summer months.[45] The garden was depicted as a genuine and enjoyable part of the city and no mention was made of the fact that beer as a product was a novelty which had not been available prior to the Tanzimat, that the owners of the factory were Swiss, or that they had established their business with the help of the German diplomacy.

Likewise Barth in his description of Smyrna mentions the wide acceptance of the beverage in this time as reflected by the customers of the prestigious Café Krämer who included young lieutenants of the Ottoman army (who under the influence of their German instructors, might have been more prone to engage in beer drinking), but also a member of the Ulema, besides Greeks and Levantines.[46] The enjoyment of beer did not preclude nationalists. Acclaimedly Mustafa Kemal followed his fellow officers in training to the Perote Deutsche Bierhalle managed by the German Zowe while attending the military academy of Harbiye.[47] Later he is reported to have visited the Olympos Palace Hotel in his hometown Salonica together with Ali Fuad (Cebesoy) and Ali Fethi (Okyar).[48]

Mass production eventually saw more rigorous control. A new law from 1904 on foresaw an official of the Public Debt issuing banderoles for all produced beer barrels and bottles as well as serial numbers for all barrels and an unlimited inspection right for beer pipes to prevent untaxed

[44] Eren, *op. cit.*, p. 94.
[45] *Servet-i fünun* 244, 2 *T* 1311 (14/11/1895).
[46] Barth, *op. cit.*, p. 91-92.
[47] Eren, *op. cit.*, p. 63, p. 68.
[48] *Ibid.*, p. 82.

production or uncontrolled movement of any beer in the country.[49] The police also worried about loss of revenues due to free circulation, but saw it obstructed not by beer producers but consumers. After the opening of the new quays in Galata in 1904, the Ministry of Police complained in a memorandum that the quays (as was common in other Ottoman ports at the time) were not fenced in, but actually a lively and popular thoroughfare, as porters not licensed to the port could freely move in and out, and most especially the lively scene of *gazino*s and coffeehouses reaching from one end of the waterfront to the other, causing crowds of 100,000 on the quays, according to the document seemed the ideal setting for the illicit movement of goods from the port into the city. The Ministry of Police thus urged the Ministry of Interior to have a fence built to divide the port from the crowded *gazino*s.[50]

One hundred ten relevant documents of the imperial center could be identified in the archive for 1887-1904. The larger number of documents reflects a growth of the market, but also the fact that it had become more controllable due to changes in the production structure and patterns of consumption. As in the period before, their subject matters indicate a relatively conflict-free environment: 28.18% are concerned with construction, 14.55% with matters of ownership, finances, or taxes, 14.55% address various issues revolving around the public order (including hygiene and accidents), 10% are on general or unspecified matters, 10.91% deal with licenses for alcoholic beverages, 6.36% concern licenses for gambling, while only 4.55% address moral concerns. Minor matters are politics and censorship (2.73%), popular protest (2.73%), export (2.73%), and opening hours (1.82%).[51] This relatively stable situation, beer being controlled but not inhibited, was to change in the last years of the Empire.

PHASE 4: BEER AT ITS APOGEE (1905-1922)

Without doubt beer was, by the time of the introduction of popular government in the Ottoman Empire, a success story. The representative of the Constantinople French Chamber of Commerce, Ernest Giraud,

[49] *Ibid.*, p. 201-203.
[50] BOA DH. MKT. 828/30, 21 *Z* 1321 (08/03/1904).
[51] See Appendix.

	Constantinople	Salonica	Smyrna	Beirut	Others
1899-1900	1 099 687	660 205	101 252	12 854	5 592
1900-1901	908 080	554 880	110 588	7 740	16 102
1901-1902	1 162 682	657 186	121 256	6 827	16 358
1902-1903	1 006 581	585 420	130 800	6 350	12 253
1903-1904	1 171 396	666 126	188 918	11 299	8 991
1904-1905	2 149 257	1 221 327	230 319	11 446	3 207
1905-1906	3 355 697	1 778 741	239 617	13 370	3 900
1906-1907	4 139 961	2 084 507	229 011	10 366	2 497
1907-1908	4 740 365	2 076 667	251 606	9 708	2 614
1908-1909	5 087 155	2 180 852	232 534	9 152	2 618
1909-1910	8 306 298	2 225 943	308 243	9 562	1 134
1910-1911	10 601 982	2 402 821	350 435	10 992	435
1911-1912	11 036 371	2 841 461	594 221	8 956	720

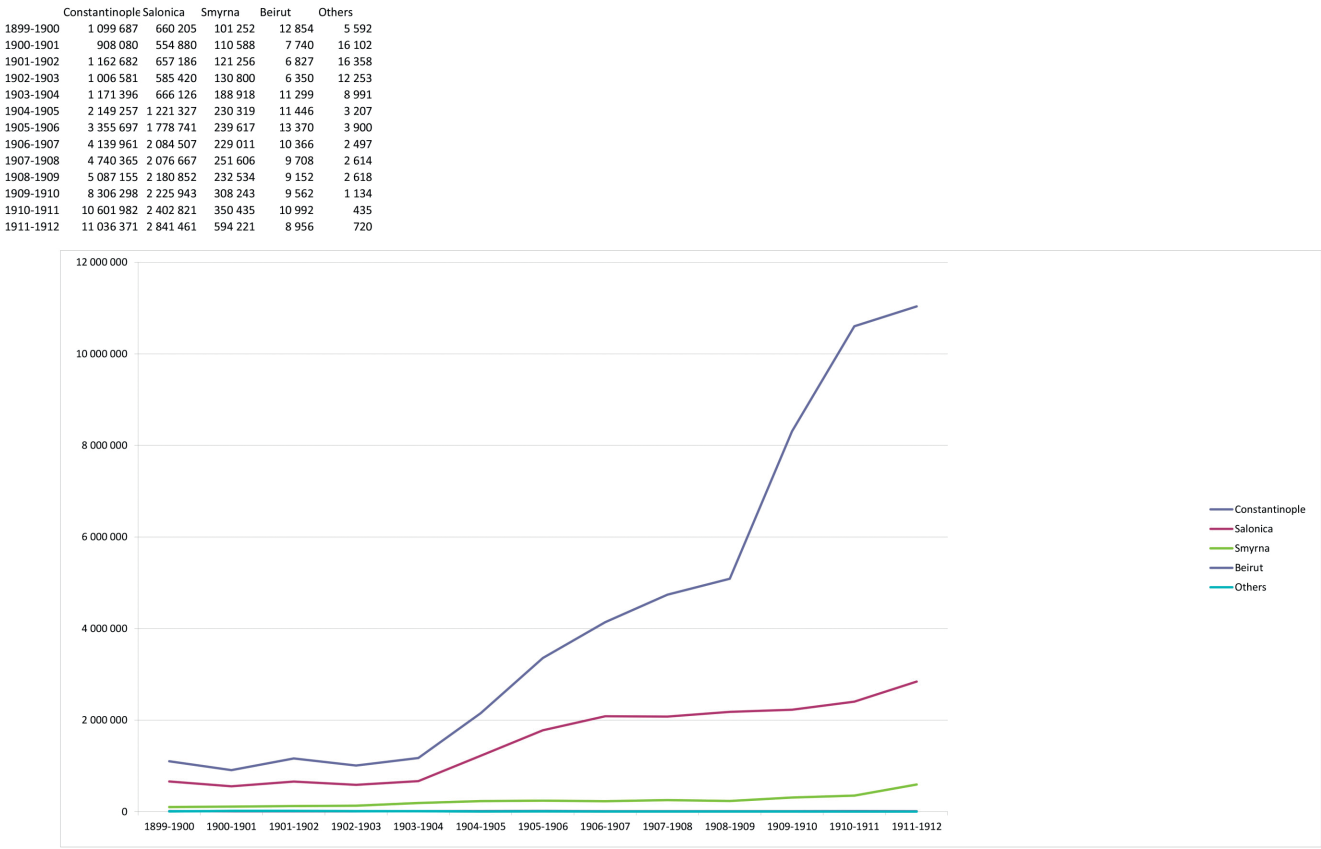


Table I: Beer production according to district, 1899-1912 (Marina Kleymenova)

writes in his 1908 study that despite its favorable conditions for wine the Ottoman Empire produced only 600,000 to 700,000 hl per year, of which approximately 100,000 were exported. He considered the 500,000 to 600,000 hl for the domestic market negligible for a country of 20 millions inhabitants, and claimed that wine had only a limited popularity among Greeks and not at all among the other large ethnic groups. Giraud demonstrated the large popularity of *rakı* among all parts of society by referring to the import of 14,182,420 kg of alcohol for its production.[52] Beer by contrast was conquering for itself a growing market segment and ranked third in popularity.[53] In 1901-1902 the state began to encourage domestic industrial beer production by lowering the tax on beer production from 100 to 71 *kuruş* per 100 kg of produced beer. The intention was to make the price of local beer more competitive and thus to lower the Ottoman economy's dependency on imports.[54] Production in the following years developed exponentially. From 1,741,404 kg in 1318 (1902-1903), the output grew eightfold to 14,481,729 kg in 1327 (1911-1912).[55] While Olympos at Salonica and Prokop at Smyrna profited from this growth, Bomonti seized the lion's share. In 1318 (1902-1903) Constantinople produced 57.8% of all Ottoman beer, Salonica 33.6%, and Smyrna 7.51%. By 1327 (1911-1912) the respective shares were 76% for Constantinople, 19.62% for Salonica and 4.1% for Smyrna. Thus the capital now produced 11 times as much as 8 years before, the Macedonian port 4.85 times as much and the West Anatolian center 4.54 times its former output (see table 1).[56] Government officials showed themselves content with the success of their policy of import substitution.[57] It can be assumed that much of the expansion went to the detriment of the 882,500 kg of imported beer in barrels and 81,716 bottles that the Austrian author Joseph Grunzel had noted in 1903, but the overall increase must also be attributed to a spectacular expansion of consumption.[58]

[52] *Revue* 256, p. 807.
[53] *Revue* 294, p. 412.
[54] BOA DH. İD. 70-1/28, 03 *Z* 1329 (25/11/1911).
[55] Edhem Eldem, "A French View of the Ottoman-Turkish Wine Market, 1890-1925," paper presented at the Conference of Vines and Wines: the Production and Consumption of Wine in Anatolian Civilizations through the Ages, Koç University's RCAC, Istanbul, 4 Dec. 2011. My thanks to the author for his permission to use his findings for this article.
[56] *Revue* 199, p. 571; 306, p. 382.
[57] BOA DH. İD. 70-1/28, 03 *Z* 1329 (25/11/1911).
[58] Köse, *op. cit.*, p. 170.

Investors hoped to grab their share of the market for beer made in the Well-Protected Domains. In 1908 construction began in Bahçeköy near Constantinople, for a brewery which probably never entered operation.[59] A serious but short-lived competitor to Bomonti was the Nektar brewery in Çayırbaşı on the upper Bosporus. Founded in 1909 as a London-based stock company, it merged with Bomonti in 1912 and in 1914 all the production was concentrated on the Feriköy site.[60] The Bomonti-Nektar Company founded a third factory in Smyrna in 1912 under the name of Aydın brewery at the source of Diana's Bath.[61]

These actually constructed breweries were far surpassed by those that were still on the drawing board on the eve of the Balkan Wars. In 1911 A. Duchaine (?) and the banker Kostaki Papadopoulos introduced their plan of a national brewery Ottoman joint-stock company located in central Constantinople with 100,000 TL as capital.[62] Founded in the same year, the Ottoman Brewery Company never managed to erect the planned factories in Smyrna and Beirut,[63] nor did the Büyük Sulh (Grand Peace) Brewery Ottoman Joint-Stock Company that tried to repeat the plans of Papadopoulos and Duchaine in 1919.[64] Despite beer becoming big business, small-scale production continued, at least in the Constantinople suburbs: the Catholic monks of Makriköyü (Bakırköy) asked for permission for beer production in 1912.[65]

The tremendous growth of the beer market notwithstanding, consumption was spread unevenly, reflecting the deep economic, social, and cultural divides that had emerged in Ottoman society. In general beer distribution concentrated around the Marmara, Aegean, and Mediterranean littoral and the Balkans. This corresponds to the Ottoman region which C. Emrence has identified as following the coastal historical trajectory in the 19th century, i.e. integration into global but Eurocentric economic and social dynamics of change in contrast to the interior and the tribal areas. According to Emrence, while the coastal development was determined by "market-based contention," it was "patrimonial politics, and discourses of autonomy and religious revival that operated as the ideological

59 BOA BEO 3434/257508, 19 *L* 1326 (14/11/1908).
60 Eren, *op. cit.*, p. 92-94. Nektar later became a match factory and lies dormant today.
61 *Ibid.*, p. 94.
62 *Ibid.*, p. 96-98; BOA BEO 3933/294913, 5 *N* 1329 (30/08/1911).
63 BOA ŞD. 1235/12, 13 *Za* 1329 (05/11/1911).
64 Eren, *op. cit.*, p. 97-98; BOA ŞD. 1266/22, 7 *R* 1338 (30/12/1919); MV 254/32, 20 *R* 1338 (12/01/1920).
65 BOA DH. ID. 117/20, 6 *M* 1329 (08/01/1911).

and material bases of claim-making in the Ottoman Middle East."[66] As in power and economic structures, the cultural and consumption practices between these different zones of the Empire increasingly diverged, and beer is a good example, as the statistics will illustrate.

Some contemporary observers believed that the split geography of beer production and consumption would be overcome soon. According to Giraud, beer had penetrated into the hinterland where it could be found and consumed at village grocery-stores.[67] But the geography of the recorded or attempted places of beer production cited above, widespread though it is, shows clear demarcations. All four statistically relevant production sites lay in the large port cities, i.e. Constantinople, Salonica, Smyrna, and Beirut. For the first decade of the 20th century, for which we have the Public Debt's statistics, we see minor production in Trabzon, Manastır (Bitola), Sivas, Aleppo (Halep), Adrianople, Adana, Lesbos, Benghazi, and Durrazzo (Durrës) which either popped up and disappeared again within 4-5 years or reported ridiculously low quantities, such as 6 *l* in Yemen in 1315 (1899-1900) and 3 *l* in Bursa in 1323 (1907-1908).[68] The archival documents on *gazino*s as potential places for the proliferation of beer also show a preponderance of the large port cities, a lesser presence in Rumelia and an almost negligible presence in Anatolia and especially Arabia. Of the 52 relevant documents in the Ottoman archives explicitly mentioning places outside of Constantinople, an overwhelming 30% refer to Salonica; another 27% refer to large ports or trade centers on or close to the Aegean or Mediterranean (in the order of frequency of mentions: Smyrna, Beirut, Bursa, and İzmit), 23% to other Balkan cities and islands of the Aegean Sea (Edirne, Tekirdağ, Skopje, Sarajevo, Dedeağaç, Kırkkilise, Kos, and Lesbos), a mere 15% to other Anatolian cities (Ankara, Amasya, Kastamonu, Trabzon, Niğde, Silifke, and Maraş) and a single source (2%) to Arabia outside of Beirut (Yemen).[69]

[66] Emrence, *Remapping the Ottoman Middle East*.

[67] Köse, *op. cit.*, p. 164; *Revue* 86, p. 3.

[68] See table 1, based on *Revue* 154-309, 1900-1912.

[69] See Appendix. Another 85 documents are of a general nature or do not make clear geographic indications. The much larger segment of documents referring to the capital reflects a more even distribution of drinking places across the city, although with certain centers. Of 178 documents on Constantinople, 9% do not give a more precise location; 22% mention the territory of the Sixth District, 16% report on the upper Bosporus suburbs, 14% mention *intra muros* Istanbul, 10% Beşiktaş or the adjacent areas of Ihlamur and Yıldız, 7% the western suburbs, 6% Üsküdar, 6% the Kadıköy and adjacent Haydarpaşa region, 4% Şişli and Feriköy, 3% the Prince Islands, and 2% the eastern suburbs and the Golden Horn respectively. The preponderance of Constantinople reflects on the one hand

It would be a simple mistake to try to translate the geographic discrepancy into a religious one — to assume that Ottoman Christians would consume all kinds of alcohol and Muslims would not. However, the split ran between partisans and opponents of innovation on the drinking market, for this was in fact the meaning Ottoman contemporaries ascribed to beer: it was the drink of a changing world. Individuals had different reasons to defend or oppose this change, as will become apparent from the examples to follow.

The relatively peaceful coexistence of different power networks, channels of economic distribution, and cultural codes was drawing to a close in the first two decades of the 20th century, when economic competition, ethnic discontent, and imperialist politics combined to destroy the Ottoman polity. While production was soaring, the statistics of relevant materials from the Prime Ministry Archives for this period affirm that beer had once more become an object of contention, but more due to state measures than to individual protest. Of the 138 documents, license matters amounted to 23.19%, while transgressions against the public order had risen considerably to 20.29% and moral misconduct had also risen to now 10.87% of the subject matters. Other minor but critical issues addressed protest (1.45%), political violence, politics and espionage (2.9%), censorship (0.72%), accidents (0.72%), and prices (0.72%). Of a more neutral matter were subjects such as construction (16.67%), general and unspecific matters (11.6%), taxes, finances, and ownership matters (6.52%), export, the media, statistics, and land surveying (0.72% each).[70]

The more vociferous material for this later period allows us to describe more closely the various attitudes people attached to the beverage during the waning of the Empire. In Constantinople nationalism impinged on beer, targeting it as foreign and attempting to replace it with an invented tradition of an authentically national drinking culture (*rakı*). In Salonica by contrast, beer became an object of contention: access to and profits from the beverage were redistributed along social and ethnic divides. Smyrna, by contrast, remains silent on beer matters in these years, until the Turkification of the city, which is celebrated as the triumph of the national drinking culture over everything foreign.

the large population of the capital but also the larger central interest of state control and policing there in contrast to the provinces.

[70] See Appendix.

THE PROS OF BEER: SEXY, COSMOPOLITAN, AND MODERN

Despite the occasional police concerns about drinking places, the Ottoman *ancien régime* had overall provided amicable conditions to beer producers and consumers. The government had in collaboration with the Public Debt administration initiated the above-mentioned tax cut of 1901-1902. Abdülhamid II appointed the Bomonti Brewery as the supplier of the imperial court (see fig. 1).[71] According to Giraud, a fatwa by the *şeyh-ül islam* of the times had decreed that despite the Koranic prohibition on wine, its consumption could be acceptable if considered to be of medical use. The household heads should decide for their families and guests if and how much of it was to be consumed. But as the statistics showed, still more people chose to transgress by *rakı* consumption. As for beer, it was claimed that Muslims under Abdülhamid approached it according to the legal principal of *nulla pœna sine lege*: as it had not existed at the time of the Prophet and he had thus not banned it, there were no restrictions.[72]



Figure 1: Advertisement for the Bomonti Brewery declaring it Abdülhamid's court supplier (Tarih Vakfı)

[71] Eren, *op. cit.*, p. 91.
[72] *Revue* 256, p. 806-807; Köse, *op. cit.*, p. 170.

But we can assume that such dogmatic reasoning only played a minor part in everyday decisions to enjoy or abstain from the beverage. Like any other commodity in the capitalist era, beer in the Ottoman Empire did not just sell because of its innate qualities but because of a plethora of both material and immaterial benefits the consumer associated with the product. In late Ottoman times, beer was sexy (it did not reek of the exclusively male sociability of many other beverages), cosmopolitan (it was consumed across ethnic boundaries, as no locals could lay claim to its tradition), and it signified that its consumers were one step ahead on the road to modernity compared to their contemporaries.

The attractiveness of the beer gardens is probably best summarized in one memoir where a Muslim author depicts his reasons for going to Petits Champs des Morts as a mixture of voyeurism and love of cosmopolitanism. After describing the multitude of different visitors, Europeans, Levantines, local wearers of the fez, he writes:

> "Why did we come to the Petits Champs and did not hang around at the Küllük coffeehouse? The first reason which comes to our minds is 'libido.' Over there was a place where men and women sat side by side, could be found together, turning and walking around; it was full of women. Wearing no veil, headscarf, but tailored suits or dresses, on their heads they were wearing straw hats with bands and flowers held in place by long needles, women, woman types we watched with amazement which reminded us of the illustrations from French novels…
> … A corner of Europe!"[73]

While Ottoman popular drink consumption, both alcoholic and non-alcoholic, took place as a rule in establishments that were strictly male, the new Western-style cafés, brasseries, and *gazino*s allowed for male-centered but mixed forms of socializing in public. Those like the above-quoted author who did not find themselves in mixed company could at least watch.

Besides mixed gender sociability, mixed origins played a large role in the appeal of beerhouses. The distant places evoked in café names, such as London, Strasbourg, or Vienna, intended to give beer consumers the impression they could participate in a wider, European, cosmopolitan culture without leaving the town. European foreigners played an important role in this. They implied an authentically "European" form of sociability

[73] Eren, *op. cit.*, p. 62-63. *Küllük:* ashtray, an ironic allusion to water pipe smoking in traditional coffeehouses.

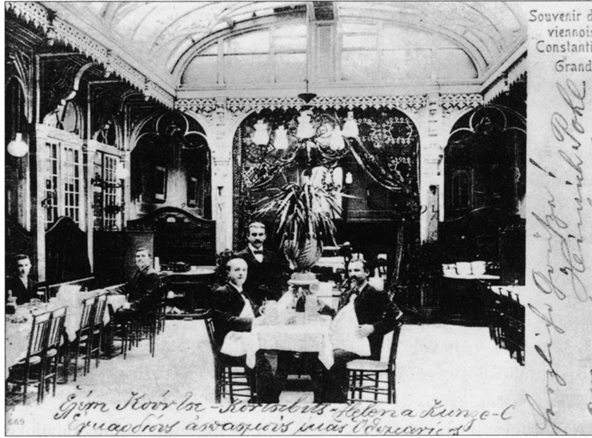


Figure 2: Giannis Kakavopoulos' Viennese Beerhouse
(Tarih Vakfı)

in that locale. Krämer's even employed a Viennese as headwaiter to give the customers a more genuinely "European" feel of their beer experience.[74] Max Brunau recounts that in the late 19th century, Germans and Austrians would gather in the restaurant of the Salonica waterfront Hotel Colombo, which imported Munich beer.[75] For Pera, we have a detailed description of ethnocentric (but by no means ethnically homogenous) beer-centered fraternization by S. Duhani. The Swiss citizens of the Ottoman capital would gather at the Swiss Beerhouse, where Chevalier was served. The most well-known customer was Alfred Huguenin, director general of the Anatolian Railways. German, Austrian, and Hungarian subjects frequented the city's most prestigious institution, known to regulars as Gianni's the First and otherwise as the Viennese Beerhouse. Photographs show opulent Empire-style interior decoration, high, intricately curved ceilings, and tables set at a distance to each other (see fig. 2). A favorite for consumption was the high-percentage Bock beer, which according to Duhani was consumed in large quantities by the commissioned Prussian military officers before they returned to the Ottoman

[74] Barth, *op. cit.*, p. 91.

[75] Over time, the gathered Central Europeans evolved from a *Stammtisch* (institutionalized regular gathering in a certain bar) into a full-fledged club, the German Club, with its own building in the courtyard of the Hotel Colombo: Brunau, *Das Deutschtum*, p. 51-52.

High Command. Gianni's the Second was the preferred name for the Strasbourg Beerhouse popular among French citizens of intellectual background.[76] Thus everyone could invent their particular "corner of Europe" according to their desires.

But it would be wrong to associate beer only with the upper classes and those who envied them. It was a part of working class life as well. Courtesy of a lawsuit for payment of rent arrears, we know of Necep bin Ali, 30 years old in 1904, a brakeman on the Salonica-Dedeağaç railway line, who apparently was a regular at Adele Feuer's coffeehouse in the Salonica district of Bara. He would come to the Austrian woman's coffeehouse for a beer and apparently had a good standing with Feuer, as according to the court case she had entrusted the counting of the money for the rent payment to him.[77] While we have no record of Necep bin Ali's worldview, we can reconstruct from the little information we have that his lifestyle forms part of the changing world the customers and voyeurs at Petits Champs celebrated. He worked in a specialized profession that had not existed in Salonica a generation ago. His company was owned by French investors; the labor force he was part of was highly cosmopolitan. Railway workers in Macedonia could be Austrian, Italian, Greek, Sephardic, Bulgarian, German, or Turkish, thus necessitating communication in several languages or pidgin versions thereof. Even in his leisure time, Necip apparently saw no necessity to immediately retreat to his fellow Turks, but would enjoy a beer at Feuer's coffeehouse first. Thus Necep actively participated in the cosmopolitan, intergender, and innovative practices that were epitomized by beer drinking places.

THE CONS OF BEER: BITTER, FOREIGN, AND LONELY

However after the turn of the century a vociferous movement against beer arose.[78] This movement was nurtured by a vague conservative disdain for

[76] Duhani, *op. cit.*, p. 52-54.

[77] Archives of the House, Court, and State Vienna [HHStA]: GK Sal (Consulate General Salonica) 433 (Sammelakten Nachlass, Prozess etc.): Zafiriou Marcandonaki/Adele Feuer, 13 Oct. 1904.

[78] The first isolated modern anti-beer statements can be found as early as the mid-1890s. In 1896 the *Servet-i fünun* urged an investigation of Bomonti on charges that they were polluting the drink: *Servet-i fünun* 274, 30 *mayıs* 1312 (11 June 1896). In the same year the novel *Araba Sevdası*, which is discussed below, was published.

innovation comparable to the NIMBY protests around the mid-19th century, but soon took an aggressive national turn. The Armenian labor migrant Hagop Mintzuri, who had come to Constantinople from his Eastern Anatolian village to work in a bakery as an apprentice, describes in his memoirs a less pleasant experience with beer. He recalls following his colleagues to the Bomonti Beer Garden at the age of 14. When the glasses are set in front of them, he believes the clear golden beverage to be a honey drink, but is shocked by its bitter taste and declares to his colleagues that he cannot drink it. The others reply:

> "'But it is a nice thing, you will get used to it, it gives you strength.'
> 'I am already strong, what do I need strength for?'
> The people at the next table were also Armenians. They looked at me. Let them stare, I thought."[79]

Mintzuri defends his countryside instinct that it is undesirable to drink something not sweet but bitter. The reference to the Armenians at the next table who find his behavior strange is not only for the reader to understand that they could eavesdrop on the conversation of the laborers. It implies that these are established urban Armenians from the nearby neighborhood of Pangaltı, who had westernized themselves to such a degree that they also no longer followed their basic instinct that a bitter drink cannot be enjoyable, an implicit class critique.

In his relation to beer, Mintzuri stands in stark contrast to Necep bin Ali, a contrast that can best be explained through their different life-worlds. Mintzuri came from a predominantly Armenian village in Eastern Anatolia and while in Constantinople as an apprentice at the bakery, he remained within the ethnically and socially restricted world of his peers. The village in Mintzuri's idealized view is the embodiment of an unchanging social and cultural order that provides guidance through the disorienting experience of a lower class existence in the big city.[80] Thus the Christian apprentice baker was not part of the changing world in which beer was associated with by residents of the Ottoman Empire, whereas the Muslim brakeman was.

What Mintzuri describes as a gut reaction towards the blind embrace of Western ways was utilized for nationalist distinction vis-à-vis Europe. F. Georgeon believes that the progressive Ottoman bureaucracy and the anti-Hamidian intellectual opposition embraced *rakı* as a marker of

[79] Mintzuri, *İstanbul anıları*, p. 20-21.
[80] Riedler, "Hagop Mintzuri," p. 11-12.



Figure 3: A new generation waiter with bare head and white shirt in Salonica (Malte Fuhrmann)

difference: good Ottoman patriots should not be hindered by overcome reservations against alcohol, but they should aim at national consumer distinction through their traditional alcoholic beverage rather than *alafranga* fashions such as wine or beer.[81]

The juxtaposition of *rakı* as an indigenous, patriotically acceptable drink and beer as an alien, colonialist, and thus inacceptable beverage is made explicit by Ahmed Rasim Bey. He ends a long eulogy to the Istanbul *meyhane*s with the sentence, "Frankish beerhouses and *gazino*s will always remain foreign to me."[82]

R. E. Koçu goes into detail explaining what turned contemporaries off by describing the Gambrinos Beerhouse which opened in 1898 in Pera (see fig. 3):

> "Not a conversion from a former *meyhane*, it was an *alafranga* beerhouse from the start. Its owner Dimitri Gambrinos was a sailing boat captain who named the place after himself and who had opened it for a Chiote effeminate character named Andrea that had been traveling on boats since being a little kid. Around 1898-1900 Andrea was around thirty. He walked around

[81] Georgeon, "Ottomans."
[82] Ahmed Rasim Bey, quoted in Koçu, *op. cit.*, p. 19.

> in the over-decorated clothes of a European youth. Having lived for years on a sailing ship naked except for his underpants and having worked as a server of alcohol in the sailors' milieu, he took the red pirate's bandana off his head and his naked feet had forgotten the times he had awakened to an infidel's oboe and the harmony of a violin and danced to them; he always spoke French, if patrons addressed him as *effendi*, *barba*, *mastori*, *kir*, or *çelebi* he would not turn his head, it had to be *Mösyö*, not even *Mösyö Andrea*, *Mösyö André*! (…)
> In Beyoğlu, waiters with white jackets, white starched shirts, black bow ties, black pants, black socks and black shoes, their heads bare, their long-grown hair parted at the side or in the middle and smelling of lavender were for the first time seen in the Gambrinos Beerhouse. (…) They knew a few sentences of French which they had memorized by heart and used self-chosen French names: Jacques, Jean, Michel, Maurice, Alfred, Paul. They were all local stock, *pedimu*s or *ahbar*s gathered from Tatavla, Galata, Kumkapı, and Hasköy."[83]

Thus to Koçu the denial of one's heritage and the faux "Europeanness" of such institutions is what turns the patrons off. He quotes a mocking song to back up his story.[84] However by reading Koçu and other sources against the grain, we find that already by the time of Ahmed Rasim's polemic and the derision against the Gambrinos Beerhouse, the neat distinction between *birahane* here and *meyhane* there was already a thing of the past. The conflict reflects more its authors' nostalgia and intent to create an invented tradition than the contemporary alternatives on the drinking market, as the following three hybridized typologies show (see boxed text).

THE IMPOSSIBLE TASK OF CATEGORIZING LOCALES OF PUBLIC DRINKING

In theory, different public institutions existed in late Ottoman society which centered on different drinks (coffee, mastic drink, wine, beer). However even before the turn of the century, a process of hybridization had set in, mixing traditional and modern, local and global, and beer furthered this process.

[83] Koçu, *op. cit.*, p. 129-131. *Effendi*, *barba*, *mastori*, *kir*, *çelebi*: titles addressed to waiters in *meyhane*s; *pedimu*, *ahbar*: expressions for children, originating respectively from the Greek and Hebrew language.

[84] Koçu does not pour such derision on bars actually operated by foreigners, but mentions rather neutrally one run by an Ashkenazi woman originating from Poland, and lauds the Caucasian Beerhouse which Greek entrepreneurs had opened in the 1860s in Sirkeci, which became popular among travelers on their way to the adjacent European railway terminus, when it was operated by the Ashkenazi Steinbruch from *ca.* 1900 to 1945, serving Munich Salvator Beer and renovating the grounds to imitate a German beerhouse: *ibid.*, p. 131-135.

R. E. Koçu first cites *meyhane*s as the century-old traditional Istanbul establishment for drinking wine or aniseed — and mastic-flavored — drink (known today either as *arak*, *rakı*, *ouzo*, or *mastika*) and amusement which incorporated a number of time-honored rituals, functions, and arrangements. Originally these had not used tables; instead patrons had gathered standing at the bar where *rakı* and wine were served next to *meze*.[85] Besides them there were *baloz*s, which are described as a cross-over between *meyhane*s and bars, catering mostly to sailors in port areas and having an underground flair. This institution acclaimedly died out towards the 1920s.[86] Also Pera's innumerable beerhouses find mention.[87] Koçu claims that beer never sold enough by itself so all *birahane*s had to offer a wide variety of drinks. Eventually these evolved into the multi-purpose *gazino*s which in turn caused the ruin of the traditional *meyhane*s and *şaraphane*s (wine taverns).[88] Starting with the reign of Abdülhamid, *gazino*s sprang up in Constantinople. They were as a rule much larger than the other drinking places and offered besides a wide variety of drinks and food entertainment such as music performances and theater. With their growing success, after 1875, the new *gazino*s and *kafe şantan*s started to drive the more limited *meyhane*s out of business. The latter reacted by adapting to the new times, introducing tables and waiter service as well as entertainment in the form of arranged musical performances.[89]

The 1905 Goad Insurance Map shows on the Smyrna quays 5 *brasseries* and 1 *brasserie/restaurant* (Krämers', which was more commonly referred to as Café Krämer), all of which are in the northern, more luxurious strip of the quays between the Sporting Club and the Grand Hôtel Krämer or immediately adjacent to them. On the full length of the quays, the map mentions also 15 cafés (ranging from large buildings adjacent to the luxurious clubs and brasseries to small corner stands catering to port workers), 12 restaurants, 12 café bars, 4 elitist social clubs, 3 bars, 3 restaurant-bars, 1 café/restaurant, and 1 restaurant/distillery.[90] Despite the many creative combinations of terms, the terminology of the map, trying to rely on descriptions that will be understandable in insurance offices around the world, is insufficient for reconstructing consumption habits in the mentioned businesses. Beer was also consumed in many other places along the waterfront, as another observer mentions *birrarias* also among the drinking places between the steamers' pier (Pasaport İskelesi) and the depots surrounding the Customs Pier (Gümrük İskelesi/La Douane) which catered to traveling salesmen, sailors, and possibly port workers.[91]

85 *Ibid*., p. 34. This opinion is reproduced in Sakaoğlu, Akbayar, *op. cit*., p. 229-239.
86 *Ibid*., p. 239-241.
87 *Ibid*., p. 252.
88 Koçu, *art. cit*., p. 2805-2806.
89 Sakaoğlu, Akbayar, *op. cit*., p. 255-265; Zat, "Gazinolar."
90 E. Goad Insurance Plan (June 1905), reproduced in Atay, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İzmir Planları*, p. 51-56.
91 Barth, *op. cit*., p. 5-6.

The most thorough study is entailed in a 1921 survey of Smyrna social conditions. The report cites a total of 495 coffeehouses, of which 13 are considered highly fashionable, 6 of which are visited by women. According to the survey, practically all cafés served alcohol. The author does not differentiate between coffeehouses of Viennese style such as the Krämers', or cafés in the Greek-Turkish style. It counts 16 social clubs for the elite serving all sorts of drinks. It also mentions 266 saloons which the authors differentiated from the cafés by claiming that their sole purpose was to serve alcohol and that they catered to a lower class of customers. Only 43 places were considered beerhouses, but even these also served hard drinks and were hardly differentiable from the saloons.[92] Here too, the institutional categories start to blur: *birahane*s served *rakı* while *kahvehane*s served beer.

Besides targeting the drinking institutions as not being a local heritage, the beer drinker himself was declared anti-social. Y. Köse has observed that Ottoman opponents of imported consumption products successfully created a "we"-identity centered on local production that they contrasted not to "them," but to "him," the individual, narcissistic Europeanized consumer who did not form part of any larger collective.[93] This also holds true for the nationalist rejection of beer. In his novel *Araba Sevdası*, R. M. Ekrem describes in the opening scene Bihruz Bey, the personification of superficial and xenophile modernization. Bihruz is seated at an outside coffee table of the *gazino* in Çamlıca Park. His summer coat is placed on the adjacent seat in such a way that the Terzi Mir trademark is visible. On the table in front of him a glass of beer stays untouched on the tray. His silver-topped walking cane exhibits the Latin letters M.B., while he constantly takes his pocket watch out of his white vest, then takes 5-10 steps towards the exit only to turn back and sink into his chair again (see fig. 4).[94] The beer is a key element of conspicuous consumption that characterizes the young Europeanized dandy: there is no pleasure in the consumption, in fact there is no proper consumption (the beer is not touched), only outward appearance.

The dispassionate consumption or non-consumption of beer and Bihruz's individualist narcissism starkly contrasts to the sociability that was seen as characteristic of *rakı*. Ahmet Midhat Efendi for example describes in a novel the consumption of *rakı* as something embedded in society and

[92] Bali ed., *A Survey*, p. 106-113. Naturally the situation in 1921 will have differed somewhat from before the war and the overall number of amusement places will have increased, but the survey can be used as an indicator of the overall proportions.

[93] Köse, *op. cit*., p. 446, p. 447.

[94] Ekrem, *Araba Sevdası*, p. 15.

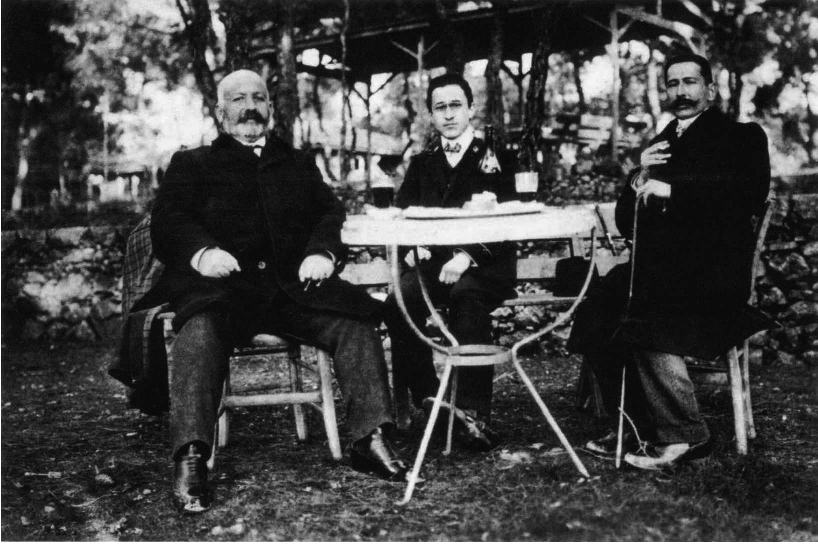


Figure 4: Customers in a beer garden on Prinkipos/Büyük Ada in the style of Bihruz Bey (Tarih Vakfı)

for which strict local traditions applied. By contrast beer is associated with a somber member of the underworld sitting and drinking by himself in a bar until an acquaintance asks him to reveal his next victim. The criminal insists on another beer as compensation, and then almost empties it in one revolting gulp, before continuing the conversation.[95]

The trope of the listless and anti-social consumption of beer seems to some degree to have reflected an actual practice. Ernest Giraud could not but wonder about the dispassionate way in which he saw locals consume it. He described it as a common habit for white collar workers to have a pint or two after the end of the working day.[96] However, they seemed to him to be forcing themselves to empty their consecutive glasses, without passion, but out of habit, to kill time, or for lack of alternative beverages.[97] It is a question of the hen and the egg: what had been there first, the

[95] Midhat, *Bütün Eserleri,* p. 546-552.

[96] Probably he is referring to employees of the banking district in Galata just next to where his office lays. The mentioned pub could be Bizans Birahanesi which operated from 1897 to 1908 around the corner from Bankalar Caddesi (Bank Street) in Galata. It served lunch for the local employees during the day and was converted into a beerhouse at night: see Koçu, "Bizans Birahanesi."

[97] Köse, *op. cit.*, p. 164; see also *Revue* 86, p. 3.

stigma of anti-social against beer consumers that prevented them from finding adequate social forms, or the awkward drinking habits? It seems that the beverage still exuded an aura of novelty and foreignness, and that the drinkers' inexperience was aggravated by the propagandists claiming that these upstarts did not form part of Ottoman society anyway.

Negative attitudes towards beer and beerhouses did not remain literary. Especially after the Young Turk Revolution they more often informed the authorities' attitudes. In November 1908, six Austro-Hungarian navy soldiers and consulate members had got into a bar fight in a Galata beerhouse and in the course of the confrontation, the Ottoman flag hanging there had been disgraced. The initial investigation remained inconclusive as the bar owner could not identify the culprit, and due to the capitulations, the investigation had to be left to the Habsburg officers and consulate. The report speaks in a matter-of-fact tone about the event, as if it seemed natural that Austrians (the public enemy number one at the time due to the annexation of Bosnia and Herzegovina) would have brawls in the port vicinity, that they would at such occasion disgrace the flag and that the perpetrator would go unpunished, but lays blame on the beerhouse as an institution:

> "However, to unfurl a flag is not permissible in beerhouses and in similar places which are not dignified enough for the glory and great reputation of the Ottoman flag; thus the unfurling of the flag in such places causes a certain grievous situation."[98]

The author of the document then remembered that hoisting the flag was obligatory on official holidays, but urged general action to be taken to prevent its presence there on other days.

THE ROLE OF BEER IN STRIFE-TORN SALONICA

While patriots in the capital tried to show their rejection of the West by abstaining from beer to the benefit of *rakı* or by aiming to remove the national flag from beerhouses, beer had assumed a completely different status in Salonica. Here the question was not whether or not to drink beer, but rather who should profit from its consumption. This was to some degree a more "European" struggle. Working class men in Central and Western Europe had adapted the bourgeois ritual of fraternization with

[98] BOA BEO 3434/257482, 20 *L* 1326 (15/11/1908).

beer in hand. Thus beer was a central object for recreation, socializing, associating, and claiming one's rights, and a perspective for quality of life.[99] Beer in Salonica was like in Central Europe an object over which to negotiate social inclusion and exclusion: the threat of withholding the product or making it unacceptably expensive was deemed a threat to one's rights to sociability and happiness. However this did not mean that the conflicts in Macedonia could abstain from nationalism any more than the pro-*rakı* movement could.

The milieus of laborers, retailers, and owners of beer in Salonica were actually too complicated to easily translate into ethnic divisions. Although the owners of the leading brewery, the Allatinis, were Sephardim, they had no particular preference for Jewish workers. Perhaps being Jewish was even a disadvantage for employment, as capitalists had to fear the rigid observance of the Sabbath that was common in Salonica as an obstacle to optimal revenue. The workforce of 80 at the Olympos Brewery saw a predominance of Greeks in the machine departments, Bulgarians in the malting and brewing sections, and both Bulgarians and Jews in bottling. The *gazino* and *meyhane* owners were by majority local Bulgarians and Greeks. A second Salonica brewery owned by four Greeks that had opened in 1908 apparently tried to conquer parts of the market by appealing to the nationalist solidarity of their fellow Greeks.[100]

With the reinstitution of the constitution and the rise of popular movements, the local monopolist, Allatini, came under pressure from two sides: its workers considered their wages too low and the *gazino* owners the price per barrel too high. One conflict was suppressed with a show of arms, while the other ended as one of the many moments of interethnic strife in late Ottoman Macedonia.

When the Greek *gazino* and *meyhane* owners decided to collectively boycott Olympos beer because of its price policy and import Serbian beer instead, some of the customers, especially of the city's Jewish majority population, complained and demanded the return of Olympos beer. As a reaction, some entrepreneurs wanted to end the boycott to appease their customers, but were threatened by the Greek boycott supporters. By 1st of June 1908, the situation had become so tense that the state authorities urged an investigation into the conflict.[101]

[99] Teich, *Bier*, p. 329-340; Kaschuba, *Lebenswelt*, p. 21-23, p. 110-112, p. 115-117; Machtan, Ott, "'Batzebier!'," p. 128-166; *Demokratische Zeitung*, 30 Jul. 1872.

[100] Quataert, "The Industrial Working Class," p. 204-207.

[101] Eren, *op. cit.*, p. 76-77; BOA TFR.I.SL 185/18430, 2 *Ca* 1326 (01/06/1908).

Having just escaped this predicament with the customers, the Olympos brewery's production was endangered next. As the Ottoman Empire entered its short but intense summer of labor radicalism, the brewery workers joined in the struggle for better living conditions. At the same time as the workers on the railway lines from Salonica to Manastır and to Kosovska Mitrovica and in many other branches of labor, the brewery workers went on strike demanding a wage increase of 30%. As the strikers prevented beer and coffeehouse employees arriving with horse carts from collecting beer and ice and as they had also erected a picket line, the authorities deemed it necessary to intervene. To strike was legal, they argued, but to picket and to obstruct sales was deemed a rebellious act against the public order. The strike was ended when 500 soldiers gathered first at the railway station and then at the brewery, leading the laborers to return to work.[102] Nonetheless it led to a significant increase in wages: they were raised from 7-8 to 10-11 piasters.[103]

Having received state protection in these two conflicts, Allatini had to deal with a more hostile state in the following years. Beer was now associated with the ethnic strife and political violence that became an increasingly prominent part of Macedonian public life. An informer, Abraham Efendi, reported that under the protection of Greek-Orthodox priests, beer and cognac barrels were being used to smuggle weapons into the countryside. While this announcement has all the earmarks of a conspiracy rumor, the authorities took it seriously.[104] A decision that more materially threatened Allatini's profits was an increase in tax. The Salonica municipality in 1911 decided to arbitrarily increase the tax on the produce from 71 to 130 *kuruş* per 100 kg of beer. Only after the factory directors protested against the nigh doubling of the tax, the governor's administrative council together with experts from the Public Debt administration convened and, calling into memory the earlier decision to abstain from heavy taxing on local beer production in order to substitute imports, decided to limit the increase to 78.5 *kuruş*, reflecting the Olympos brewery's increase of retail prices by 10%.[105]

[102] BOA TFR.I.M. 22/2117, 24 *B* 1326 (21/08/1908); TFR.I.SL 194/19391, 24 *B* 1326 (21/08/1908); TFR.I.SL. 195/19410, 27 *B* 1326 (24/08/1908).
[103] Quataert, *op. cit.*, p. 209.
[104] BOA TFR. I. SL. 213/21269, 28 *C* 1327 (17/07/1909).
[105] BOA DH. İD. 70 -1/28, 03 *Z* 1329 (25/11/1911).

OUTLOOK AND CONCLUSION

The series of wars between 1911 and 1923 tore apart the Ottoman Empire and separated the previously wider markets of the Ottoman breweries. It also reinforced the *rakı*-beer opposition. Conspicuous consumption of the assumed national drink increased.[106] On his first day in Smyrna after the Turkish National Army's capture of the city in 1922, Mustafa Kemal rode up to Café Krämer and ordered a *rakı*.[107]

Like many other aspects of social life, beer was subject to the predominance of national hegemony after the founding of the Turkish Republic. In 1926 the national monopoly for alcoholic drinks (*İçki Tekeli*) was established. A law in 1928 decreed that all producers of alcoholic beverages in Turkey had to be registered as joint-stock companies in the country. The Swiss-registered Bomonti-Nektar thus had to sell out for 8 million Swiss francs to a company founded by Turkish citizens awaiting this opportunity. This new Bomonti-Nektar company received a license for beer production in 1928 for ten years. In 1938 the National Monopoly administration took over the production of beer directly, which continued among others for several more decades on site at the Bomonti factory.[108] Beer had thus come under direct state control which was now used to purge the cosmopolitan flair the beverage had enjoyed in Ottoman times. The first brand that was produced was initially called *Türk Birası* (Turkish Beer).[109] The same renaming process extended to beerhouses in Istanbul. The new names were to remind citizens that no-one should ever wish for anything outside his or her homeland: London or by then Londra Birahanesi was renamed Türk Birahanesi, while the former Strasbourg became İstanbul Birahanesi.[110] While in Ottoman times a mixture of distaste for innovations, resentment for locals over-identifying with overseas cultures, lack of social and cultural adaptation for beer consumption vis-à-vis practices associated with more time-honored spirits, and nationalism had led to the outright rejection of beer by a small but vociferous section of the society, the early Republic with its principles of both

[106] The governor general of Smyrna would publicly drink *rakı* at the time when the British shelling the city were presumably having their afternoon tea: Milton, *Paradise Lost*, p. 81, p. 82.

[107] *Ibid*., p. 284; Mansel, *Levant*, p. 214. See also Milton, *op. cit*., p. 347. Krämer's and all other waterfront brasseries were destroyed in the fire a few days later.

[108] Eren, *op. cit*., p. 118-128.

[109] Zat, "Bomonti Bira Fabrikası."

[110] Eren, *op. cit*., p. 107, p. 115.

nationalism and innovation did not choose to combat beer as an alien drink to the benefit of more established drinks, but to thoroughly indigenize it, leaving little or no traces of its foreign background and local non-Muslim involvement in its origins. Today the slightly bitter taste of beer, the black suits and white shirts of waiters and the appellation *garson* for their position, and tables in *meyhane*s, although historically speaking rather recent innovations and very much resented in their time, do not seem alien in Turkish society anymore.

As stated at the beginning, today's opposition against beer from a conservative stance in Turkey has little to nothing in common with the criticism against beer that was en vogue in the 19th and early 20th century. The initial protests from the 1830s to the 1850s against an as yet new and unusual branch of production and entertainment were wide-spread and not limited to Muslims, but played out on the local level. They should therefore be seen rather as reactions against innovations that threaten to bring change and unrest to the neighborhood. This unstable time of little security but also little regulation for beer producers and consumers contrasts to a nigh half century of the undisturbed ascension of beer to a status symbol of modernity and cosmopolitanism to be displayed in the prestigious parts of town and to mass production, which coincides with state supervision of the production and distribution processes. The social and ethnic unrest visible since the turn of the century impacted on beer in regionally different ways. While in Salonica beer and its profits were contested between socially and ethnically determined groups, Constantinople saw a prominent movement targeting beer in order to homogenize the country as a national space, which was later extended to Smyrna and the rest of the country.

APPENDIX: BOA DOCUMENTS USED IN THE STATISTICAL SURVEY

1851-1868: HR. MKT. 54/34, 28 *Ra* 1267 (31/01/1851); HR. TO. 416/24, 23 *M* 1268 (18/11/1851); MVL 245/80, 05 *Ra* 1268 (29/12/1851); HR. MKT. 54/64, 01 *Ra* 1269 (13/12/1852), HR. MKT. 69/44, 12 *R* 1270 (12/01/1854); İ. HR. 126/6365, 06 *R* 1272 (16/12/1855); DH. MKT. 134/13, 16 *Ca* 1272 (25/01/1856); HR. MKT. 131/36, 23 *R* 1272 (02/01/1856); HR. MKT. 148/61, 14 *L* 1272 (18/06/1856); HR. MKT. 159/39, 14 *M* 1273 (15/09/1856); HR. MKT. 165/16, 29 *S* 1273 (30/10/1856); A.} MKT. NZD 293/78, 06 *Ra* 1274 (25/10/1857); HR. MKT. 213/74, 14 *Ra* 1274 (02/11/1857); A.} M. 19/19, 08 *C* 1275 (14/01/1859); A.} MKT. NZD. 293/77, 30 *Ra* 1276 (28/10/1859); A.}

NZD. 299/9, 23 *Ca* 1276 (19/12/1859); A.} MKT. MVL. 107/78, 20 *L* 1275 (23/05/1859); A.} MKT. 366/8, 16 *S* 1276 (14/09/1859); DH. MKT. 318/7, 16 *Ca* 1276 (12/12/1859); A.} DVN. 157/10, 29 *Ra* 1277 (15/10/1860); A.} NZD. 300/57, 10 *C* 1276 (05/01/1860); A.} NZD. 312/62, 25 *L* 1276 (17/05/1860); A.} NZD. 320/72, 18 *M* 1277 (06/08/1860); MVL 834/112, 26 *L* 1276 (18/05/1860); MVL 836/26, 06 *B* 1276 (30/01/1860); A.} NZD. 365/75, 29 *S* 1278 (05/09/1861); A.} MKT. UM. 459/43, 22 *Ş* 1277 (05/03/1861); A.} NZD. 406/14, 07 *N* 1278 (09/03/1862); MVL 384/62, 06 *N* 1278 (08/03/1862); MVL 385/61, 14 *N* 1278 (16/03/1862); A.} MKT. NZD. 425/81, 20 *Z* 1278 (18/06/1862); MVL 426/93, 29 *S* 1280 (15/08/1863).

1869-1886: ŞD. 2860/42, 19 *Z* 1288 (28/02/1872); ŞD. 2861/34, 19 *Z* 1288 (28/02/1872); A.} MKT. MHM. 473/60, 17 *Z* 1290 (05/02/1874); HH. d. 14562, 1291 (1874-1875); HR. TO. 461/49 (14/08/1876); HR. TO 61/47 (14/08/1877); Y. PRK. ZB. 1/68, 03 *Z* 1297 (06/11/1880); İ. ŞD. 53/2949, 06 *S* 1298 (07/01/1881); HH. d. 16596, 1299 (1881-1882); ŞD. 694/39, 21 *N* 1299 (05/08/1882); TS. MA. D 3034 0001, 1299 (1881-1882); TS. MA. D 3034 0002, 1299 (1881-1882); TS. MA. D 3034 0003, 1299 (1881-1882); TS. MA. D 3034 0004, 1299 (1881-1882); TS. MA. D 3034 0005, 1299 (1881-1882); TS. MA. D 3034 0006, 1299 (1881-1882); ŞD. 686/8, 21 *N* 1299 (05/08/1882); DH. MKT. 1341/77, 12 *Za* 1300 (14/09/1883); HH. d. 16595, 1300 (1882-1883); Y. PRK. HH. 11/3, 21 *L* 1300 (25/08/1883); Y. PRK. H. 11/21, 1300 (1882-1883); İ. DH. 925/73334, 27 *L* 1301 (19/08/1884); HH. d. 16593, 1302 (1884-1885), ŞD. 1282/21, 10 *R* 1302 (27/01/1885); ŞD. 1536/44, 17 *B* 1302 (02/05/1885); İ. ŞD 83/4907, 20 *M* 1304 (18/10/1886); MV. 8/11, 24 *Ca* 1303, (28/02/1886).

1887-1904: DH. MKT. 1399/4, 17 *Ca* 1304 (10/02/1887); DH. MKT. 1401/89, 03 *C* 1304 (26/02/1887); DH. MKT. 1407/12, 29 *C* 1304 (24/03/1887); DH. MKT. 1427/80, 06 *L* 1304 (28/06/1887); DH. MKT. 1457/71, 08 *S* 1305 (25/10/1887); DH. MKT. 1465/66, 06 *Ra* 1305 (22/11/1887); DH. MKT. 1467/21, 15 *Ra* 1305 (01/12/1887); İ. ŞD. 84/5020, 14 *C* 1304 (09/03/1887); İ. ŞD. 88/5219, 28 *M* 1305 (16/10/1887); MV. 22/27, 03 *Za* 1304 (24/07/1887); Y. A. RES 39/9, 10 *Za* 1304 (31/07/1887); ŞD. 714/17, 22 *Ş* 1305 (03/05/1888); ŞD. 720/15, 22 *Ş* 1305 (03/05/1888); ŞD. 727/10, 22 *Ş* 1305 (03/05/1888); DH. MKT. 1537/59, 21 *Z* 1305 (29/08/1888), DH. MKT. 1553/53, 05 *S* 1306 (11/10/1888); DH. MKT. 1537/59, 21 *Z* 1305 (29/08/1888); DH. MKT. 1553/53, 05 *S* 1306 (11/10/1888); Y. PRK. SH. 2/72, 29 *Z* 1305 (06/09/1888); DH. MKT. 1594/11, 12 *C* 1306 (13/02/1889); DH. MKT. 1599/88, 27 *C* 1306 (28/02/1889); DH. MKT. 1602/32, 05 *B* 1306 (07/03/1889); DH. MKT. 1604/36, 10 *B* 1306 (12/03/1889); DH. MKT. 1679/96, 13 *R* 1307 (06/12/1889); İ. DH. 1142/89117, 07 *Za* 1306 (05/07/1889); MV. 41/1, 03 *B* 1306 (05/03/1889); DH. MKT. 1735/114, 07 *Za* 1307 (24/06/1890); DH. MKT. 1740/78, 21 *Za* 1307 (08/07/1890); DH. MKT. 1748/107, 20 *Z* 1307 (06/08/1890); DH. MKT. 1756/10, 14 *M* 1308 (30/08/1890); DH. MKT. 1763/57, 07 *S* 1308 (22/09/1890); DH. MKT. 1765/13, 13 *S* 1308 (28/09/1890); DH. MKT. 1782/108, 06 *R* 1308 (19/11/1890); DH. MKT. 1789/34, 23 *R* 1308 (06/12/1890); Y. PRK. MYD. 9/105, 03 *R* 1308

(16/11/1890); DH. MKT. 1844/113, 20 *Za* 1308 (27/06/1891); MF. MKT. 129/33, 13 *Za* 1308 (20/06/1891); ŞD. 2568/9, 21 *M* 1309 (27/08/1891); Y. PRK. ŞH 3/87, 17 *Z* 1308 (24/07/1891); Y. PRK. ZB 7/59, 04 *B* 1309 (03/02/1891); İ. MMS. 127/5411, 09 *Ra* 1309 (13/10/1891); BEO 1147/8478, 09 *Ca* 1310 (29/11/1892); BEO 42/3104, 07 *M* 1310 (31/07/1892); BEO 74/5542, 29 *S* 1310 (21/09/1892); BEO 88/6539, 22 *Ra* 1310 (13/10/1892); DH. MKT. 1921/26, 11 *B* 1309 (10/02/1892); DH. MKT. 1964/52, 26 *Za* 1309 (21/06/1892); DH. MKT. 1986/122, 20 *M* 1310 (13/08/1892); Y. A. HUS 256/89, 21 *B* 1309 (20/02/1892), Y. PRK. ML 14/34, 11 *C* 1310 (31/12/1892); ŞD. 1190/19, 19 *C* 1309 (19/01/1892); BEO 136/10173, 19 *C* 1310 (08/01/1893); BEO 181/13551, 21 *N* 1310 (08/04/1893); BEO 297/22228, 09 *R* 1311 (19/10/1893); DH. MKT. 114/41, 06 *S* 1311 (18/08/1893); DH. MKT. 2044/125, 04 *B* 1310 (22/01/1893); DH. MKT. 5/79, 06 *Ra* 1311 (16/09/1893); BEO 134/9983, 14 *C* 1310 (03/01/1893); BEO 181/13548, 21 *N* 1310 (08/04/1893); BEO 271/20290, 23 *S* 1311 (04/09/1893); BEO 293/21901, 01 *R* 1311 (11/10/1893); BEO 371/27799, 01 *N* 1311 (09/03/1894); BEO 423/31704, 19 *Z* 1311 (23/06/1894); DH. MKT. 198/92, 16 *B* 1311 (23/01/1894); DH. MKT. 222/15, 04 *L* 1311 (11/04/1894); İ. HUS. 20/1311 B-03, 03 *B* 1311 (10/01/1894); ŞD. 768/4, 29 *R* 1312 (30/10/1894); ZB. 70/14, 08 *E* 1310 (20/09/1894); A.} MKT. MHM. 533/8, 16 *Ra* 1312 (16/09/1894); BEO 443/33207, 24 *M* 1312 (27/07/1894); İ. RSM. 2/1311 L-5, 11 *L* 1311 (18/04/1894); Y. A. HUS. 297/39, 14 *Za* 1311 (20/05/1894); BEO 547/41005, 10 *B* 1312 (06/01/1895); ŞD. 2624/7, 22 *Ra* 1313 (12/09/1895); MF.MKT. 339/47, 10 *Ca* 1314 (17/10/1896); ŞD. 2969/51, 28 *B* 1313 (13/01/1896); ŞD. 2970/1, 28 *B* 1313 (13/01/1896); DH. MKT. 2085/22, 03 *C* 1315 (29/10/1897); İ. ŞE. 10/1315 M-3, 11 *M* 1315 (11/06/1897); Y. PRK. AZJ 35/20, 22 *Ca* 1315 (19/10/1897); Y. PRK. AZJ. 35/20, 22 *Ca* 1315 (18/10/1897); DH. MKT. 2111/65, 12 *Ca* 1316 (28/09/1898); Y. PRK. MYD 19/107, 24 *Ra* 1315 (23/08/1897); DH. MKT. 2149/13, 01 *Ş* 1316 (15/12/1898); BEO 1394/102519, 03 *Ca* 1317 (09/09/1899); DH. MKT. 2242/82, 27 *R* 1317 (03/09/1899), DH. MKT. 2251/166, 21 *Ca* 1317 (27/09/1899); DH. MKT. 2369/17, 07 *Ra* 1318 (04/07/1900); ZB. 350/78, 20 *H* 1316 (03/07/1900); DH. MKT. 2401/88, 16 *Ca* 1318 (11/09/1900); ZB. 350/78, 20 *H* 1316 (03/07/1900); BEO 478/11081, 29 *Z* 1317 (29/04/1900); BEO 740/13042, 17 *B* 1319 (30/10/1901); DH. MKT. 2512/64, 05 *R* 1319 (22/07/1901); DH. MKT. 2556/28, 19 *B* 1319 (01/11/1901); DH. MKT. 2556/28, 03 *Ş* 1319 (14/11/1901); DH. MKT. 2570/53, 12 *N* 1319 (23/12/1901); Y. PRK. ZB. 26/81, 09 *Za* 1318 (28/02/1901); BEO 945/14580, 02 *Ş* 1320 (04/11/1902); ŞD. 390/68, 01 *Z* 1319 (11/03/1902); DH. MKT. 722/18, 15 *Ra* 1321 (11/06/1903); BEO 131/15979, 10 *Ca* 1321 (04/08/1903); DH. MKT. 650/3, 11 *Za* 1320 (09/02/1903); BEO 428/18205, 04 *Ş* 1322 (13/10/1904); DH. MKT. 828/30, 21 *Z* 1321 (08/03/1904); DH. MKT. 868/10, 23 *R* 1322 (07/07/1904); Y. PRK. ASK. 212/22, 22 *Za* 1321 (09/02/1904); Y. PRK. BŞK. 73/64, 04 *N* 1322 (12/11/1904); DH. MKT 856/35, 16 *Ra* 1322 (01/06/1904); TFR. I. AS 15/1424, 16 *Ra* 1322 (01/06/1904); BEO 2347/175952, 22 *Ra* 1322 (07/06/1904); BEO 473/18135, 18 *B* 1322 (28/09/1904); DH. MKT. 856/35, 16 *Ra* 1322 (01/06/1904); TFR. I. AS. 15/1424, 16 *Ra* 1322 (01/06/1904).

1905-1922: İ. EV. 39/1323 L-03, 05 *L* 1323 (02/12/1905); ŞD. 823/12, 04 *Ra* 1323 (09/05/1905); ZB. 372/82, 13 *A* 1321 (26/08/1905); DH. MKT. 1060/59, 25 *M* 1324 (21/03/1906); ŞD. 62/45, 04 *R* 1324 (28/05/1906); Y. MTV. 288/38, 11 *Ca* 1324 (04/07/1906); ZB. 373/15, 16 *Ma* 1322 (29/03/1906); ZB. 385/11, 06 *Ma* 1322 (19/03/1906); ZA. 368/139, 11 *T* 1322 (24/07/1906); ZB. 387/41, 31 *T* 1322 (13/08/1906); ZB. 468/145, 03 *Ni* 1322 (16/04/1906); ZB. 80/49, 02 *A* 1322 (15/08/1906); ZB. 387/118, 02 *E* 1322 (15/09/1906); ŞD/ 177/49, 12 *R* 1325 (25/05/1907); Y. MTV. 298/159, 27 *R* 1325 (09/06/1907); ZB. 31/44, 21 *T* 1323 (03/08/1907); ZB. 375/97, 10 *Şu* 1322 (23/02/1907); ZB. 390/3, 01 *A* 1323 (14/08/1907); ZB. 479/53, 01 *Te* 1323 (14/10/1907); ZB. 479/56, 03 *Te* 1323 (16/10/1907); ZB. 53/51, 25 *H* 1323 (08/07/1907); ZB. 634/16, 26 *H* 1323 (09/07/1907); ZB. 65/112, 11 *T* 1323 (24/07/1907); ZB. 55/107, 05 *H* 1323 (18/06/1907); ZB. 65/112, 11 *T* 1323 (24/07/1907); DH. MKT. 1248/10, 15 *Ra* 1326 (16/04/1908); Y. MTV. 304/206, 28 *Za* 1325 (03/01/1908); Y. MTV. 307/143, 21 *S* 1326 (24/03/1908); Y. PRK. HH. 39/4, 06 *C* 1326 (05/07/1908); ZB. 328/111, 22 *Ts* 1324 (05/12/1908); ZB. 384/30, 20 *Şu* 1323 (04/03/1908); ZB. 487/97, 16 *Ts* 1324 (29/10/1908); ZB. 74/31, 04 *A* 1324 (17/08/1908); ZB. 327/61, 12 *Te* 1324 (25/10/1908); BEO 3434/257482, 20 *L* 1326 (15/11/1908); BEO 3434/257508, 19 *L* 1326 (14/11/1908); TFR. I. M. 22/2117, 24 *B* 1326 (21/08/1908); TFR. I. SL. 185/18430, 02 *Ca* 1326 (01/06/1908); TFR. I. SL. 194/19391, 24 *B* 1326 (21/08/1908); TFR. I. SL 195/19410, 27 *B* 1326 (24/08/1908); TFR. I. ŞKT. 151/15054, 08 *R* 1326 (09/05/1908); ZB. 327/61, 12 *Te* 1324 (25/10/1908); DH. MKT. 2766/17, 20 *S* 1327 (13/03/1909); DH. MKT. 2847/20, 28 *Ca* 1327 (17/06/1909); DH. MUİ. 24 -1/59, 06 *L* 1327 (21/10/1909); Y. MTV. 131/91, 29 *Z* 1326 (22/01/1909); ZB. 314/68, 04 *Ni* 1325 (17/04/1909); ZB. 334/69, 18 *H* 1325 (01/07/1909); ZB. 335/115, 29 *T* 1325 (11/08/1909); ZB. 376/67, 08 *Ni* 1325 (21/04/1909); ZB. 377/18, 10 *My* 1325 (23/05/1909); ZB. 377/53, 25 *My* 1325 (07/06/1909); ZB. 601/129, 02 *Şu* 1324 (15/02/1909); ZB. 602/57, 02 *Ni* 1325 (15/04/1909); BEO 3511/263259, 21 *S* 1327 (14/03/1909); DH. MKT. 2816/5, 27 *R* 1327 (18/05/1909); TFR. I. SL. 213/21231, 26 *C* 1327 (15/07/1909); TFR. I. SL. 213/21269, 28 *C* 1327 (17/07/1909); ZB. 376/67, 08 *Ni* 1325 (21/04/1909); ZB. 376/91, 23 *Ni* 1325 (08/05/1909); ZB. 377/35, 16 *My* 1325 (29/05/1909); ZB. 378/4, 20 *H* 1325 (03/07/1909); DH. EUM. VRK. 4/12, 07 *N* 1328 (11/09/1910); DU. MUİ 109/29, 24 *C* 1328 (02/07/1910); DH. MUİ. 84 -2/10, 29 *R* 1328 (09/05/1910); DH. MUİ. 92 -1/14, 26 *R* 1328 (06/05/1910); MV. 136/48, 22 *M* 1328 (03/02/1910); DH. EUM. KADL. 21/33, 09 *N* 1328 (14/09/1910); DH. EUM. VRK 21/33, 09 *N* 1328 (13/09/1910); DH. EUM. VRK. 7/19, 17 *M* 1329 (19/01/1911); DH. İD. 75 -1/37, 26 *C* 1329 (24/06/1911); DH. İD. 96/2, 27 *Za* 1329 (19/11/1911); DH. H. 1 -1/14, 08 *Z* 1329 (30/11/1911); DH. EUM. THR 106/22, 08 *S* 1329 (08/02/1911); BEO 3496/262145, 26 *Ma* 1327 (08/04/1911); BEO 3933/294913, 05 *N* 1329 (30/08/1911); DH. EUM. THR. 106/22, 08 *S* 1329 (08/02/1911); DH. EUM. VRK. 8/32, 12 *Ca* 1329 (11/05/1911); DH. H. 1 -1/14, 08 *Z* 1329 (30/11/1911); DH. İD. 117/20, 06 *M* 1329 (08/01/1911); DH. İD. 70 -1/28, 03 *Z* 1329 (25/11/1911); İ. MMS. 143/1329 Ş-19, 14 *Ş* 1329 (09/08/1911); ŞD. 1228/39, 13 *Za* 1329 (05/11/1911); ŞD. 1234/6, 13 *Za* 1329

(05/11/1911); ŞD. 1235/12, 13 *Za* 1329 (05/11/1911); ŞD. 441/17, 21 *Ra* 1329 (22/03/1911); BEO 4029/302138, 01 *Ca* 1330 (19/04/1912); BEO 4039/302919, 28 *Ca* 1330 (16/05/1912); DH. EUM. EMN. 108/43, 29 *Z* 1330 (09/12/1912); DH İD. 65/18, 21 *Ca* 1330 (09/05/1912); DH. İD. 83 -1/48, 03 *Ca* 1330 (21/04/1912); DH, EUM. THR. 84/20, 14 *Z* 1330 (24/11/1912); ŞD. 2072/23, 18 *M* 1331 (28/12/1912); DH. İD. 160 -1/25, 10 *S* 1331 (18/01/1913); MV. 173/5, 02 *S* 1331 (10/01/1913); ŞD. 454/6, 20 *S* 1331 (28/01/1913); DH. EUM. MTK. 42/25, 17 *N* 1332 (10/08/1914); DH. İD. 152/13, 04 *L* 1332 (26/08/1914); DH. İD. 218 -1/22, 22 *L* 1332 (13/09/1914); DH. UMVM 113/17, 26 *R* 1332 (23/03/1914); DH. EUM. 3. Şb 3/22, 29 *M* 1333 (18/12/1914); DH. EUM. 3. Şb 6/73, 20 *Ş* 1333 (03/07/1915); DH. EUM. 5. Şb 19/43, 01 *S* 1334 (09/12/1915); DH. EUM. EMN. 66/64, 24 *Ş* 1333 (07/07/1915); DH. İ. UM 67/2 18, 15 *B* 1333 (29/05/1915); DH. UMVM 105/39, 04 *B* 1333 (18/05/1915); DH. HMŞ. 4 -2/5-01, 03 *L* 1334 (03/08/1916); DH. İ. UM EK. 18/62; 16 *L* 1334 (16/08/1916); İ. DUİT 119/118, 21 *Ş* 1334 (22/06/1016); MV. 243/54, 20 *Ş* 1334 (21/06/1916); DH. EUM. KLH. 5/88, 13 *L* 1334 (13/08/1916); DH. EUM. 6. Şb 21/16, 28 *Za* 1335 (16/09/1917); DH. MB. HPS. M. 30/96, 24 *Z* 1335 (12/10/1917); DH. ŞFR. 552/27, 21 *Ni* 1333 (21/04/1917); DH. İ. UM 1 -3/7/25, 05 *Ca* 1336 (17/02/1918); DH. İ. UM 4 -3/7/33, 16 *B* 1336 (28/04/1918); DH. UMVM 97/36, 23 *S* 1337 (28/11/1918); İ. DUİT 89/53, 15 *M* 1337 (22/10/1918); İ. DUİT 89/58, 19 *C* 1336 (01/04/1918); DH. EUM. AYŞ 16/39, 23 *L* 1337 (22/07/1919); DH. İ. UM. 19 -9/1/61, 17 *S* 1338 (11/11/1919); ŞD. 1261/37, 07 *R* 1338 (30/12/1919); MV. 215/59, 14 *B* 1337 (15/04/1919); MV. 251/28, 17 *N* 1337 (16/06/1919); ŞD. 1266/22, 07 *R* 1338 (30/12/1919); DH. EUM. AYŞ 44/12, 03 *Za* 1338 (20/07/1920); DH. EUM. AYŞ 45/39, 21 *Z* 1338 (05/09/1920); MV. 219/131, 21 *L* 1338 (08/07/1920); MV. 252/116, 19 *M* 1339 (03/10/1920); DH. EUM. AYŞ. 44/23, 05 *Za* 1338 (22/07/1920); DH. EUM. AYŞ. 44/23, 05 *Za* 1338 (22/07/1920); İ. DUİT 123/9, 25 *R* 1338 (17/01/1920); MV. 254/32, 20 *R* 1338 (12/01/1920); DH. EUM. AYŞ 57/20, 28 *S* 1340 (30/10/1921); DH. HMŞ. 8/2 22, 29 *Ra* 1340 (30/11/1921); DH. UMVM 114/7, 05 *Z* 1339 (10/08/1921); DH. UMVM 89/9, 17 *Z* 1339 (22/08/1921); ŞD. 2147/7, 02 *R* 1340 (02/12/1921); DH. EUM. AYŞ 61/29, 07 *L* 1340 (04/06/1922); DH. İ. UM 7 -8/1/16, 22 *Ş* 1340 (20/04/1922); DH. UMVM 117/5, 27 *C* 1340 (25/02/1922); DH. EUM. MH. 230/7, 11 *L* 1340 (08/06/1922).

BIBLIOGRAPHY

Atay (Çınar), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İzmir Planları*, Izmir, Ajans Türk Basın ve Basım, 1998.

"Aus Konstantinopel: Brief eines deutschen Bierbrauers," *Morgenblatt für gebildete Leser* 141, 14 June 1847, p. 561, p. 562.

Bædeker (Karl), *Konstantinopel, Balkanstaaten, Kleinasien, Archipel, Cypern: Handbuch für Reisende*, Leipzig, K. Bædeker, 1914.

Bali (Rıfat N.) ed., *A Survey of Some Social Conditions in Smyrna, Asia Minor – May 1921*, Istanbul, Libra Kitap, 2009.

Barth (Hans), *Unter südlichem Himmel: Bilder aus dem Orient und aus Italien*, Leipzig, Renger, 1893.

Brunau (Max), *Das Deutschtum in Mazedonien*, Stuttgart, Ausland und Heisnat Verlags-Aktiengesellschaft (coll. *Schriften des Deutschen Ausland-Instituts Stuttgart* 15), 1925.

Bülow (Hugo von), "Eine Konsular-Reise durch das General-Gouvernement Smyrna," *Globus* VI, 1864, p. 207-210, p. 243-246, p. 273-277, p. 342-347.

Cervati (Raphaël C.), *Indicateur oriental: annuaire – almanach du commerce, de l'industrie, de l'administration et de la magistrature*, Istanbul, J. Pallamary, 1887.

Cezar (Mustafa), *XIX. Yüzyıl Beyoğlu'su*, Istanbul, Akbank Yayınları, 1991.

Demokratische Zeitung, 30 July 1872.

Duhani (Said N.), *Quand Beyoğlu s'appelait Péra : les temps qui ne reviendront plus*, Istanbul, La Turquie Moderne, 1956.

Ekrem (Recaizade Mahmut), *Araba Sevdası*, Istanbul, İnkılâp Kitabevi, 1985.

Emrence (Cem), *Remapping the Ottoman Middle East: Modernity, Imperial Bureaucracy and the Islamic State*, London, I. B. Tauris (coll. *The Library of Ottoman studies* 31), 2012.

"Erdoğan: Bira milli içki olarak halka sunulmuştur," *Beyaz Gazete*, 26 Apr. 2013 [URL: www.beyazgazete.com/haber/2013/4/26/erdogan-bira-milli-icki-olarak-halka-sunulmustur-1773104.html, last accessed on 07 March 2014].

Eren (Ercan), *Geçmişten Günümüze Anadolu'da Bira*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları (coll. *Yayınevi Genel Dizisi*), 2005.

Forneris (Anna), *Schicksale und Erlebnisse einer Kärntnerin während ihrer Reisen in verschiedenen Ländern und fast 30 jährigen Aufenthalts im Oriente, als: in Malta, Corfu, Constantinopel, Smyrna, Tiflis, Tauris, Jerusalem, Rom … beschrieben von ihr selbst*, Ljubljana, Laibach Blasnik, 1849 (repr.: Klagenfurt, Heyn, 1985).

Georgeon (François), "Ottomans and Drinkers: the Consumption of Alcohol in Istanbul in the Nineteenth Century," *in* Eugene Rogan ed., *Outside in: on the Margins of the Modern Middle East*, London, I. B. Tauris, 2002, p. 31-52.

Griechenland und Kleinasien, 5th ed., Leipzig, Bibliographisches Institut (coll. *Meyers Reisebücher*), 1901

Gürsoy (Deniz), *Harcıâlem İçki: Bira*, Istanbul, Oğlak Yayıncılık, 2004.

Kaschuba (Wolfgang), *Lebenswelt und Kultur der unterbürgerlichen Schichten im 19. und 20. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg (coll. *Enzyklopädie deutscher Geschichte* 5), 1990.

Koçu (Reşad Ekrem) ed., *İstanbul Ansiklopedisi*, Istanbul, vol. V, 1961; vol. VI, 1960.

Koçu (Reşad Ekrem), "Bira, Birahane," *in id.* ed., *İstanbul Ansiklopedisi*, vol. V, p. 2805-2806.

Koçu (Reşad Ekrem), "Bizans Birahanesi," *in id.* ed., *İstanbul Ansiklopedisi*, vol. V., p. 2829.

Koçu (Reşad Ekrem), *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri*, 2nd ed., Istanbul, Doğan Kitap, 2002.

Köse (Yavuz), *Westlicher Konsum am Bosporus: Warenhäuser, Nestlé & Co. im späten Osmanischen Reich (1855-1923)*, Munich, Oldenbourg (coll. *Südosteuropäische Arbeiten* 138), 2010.

Machtan (Lothar), Ott (René), "'Batzebier!' Überlegungen zur sozialen Protestbewegung in den Jahren nach der Reichsgründung am Beispiel der süddeutschen Bierkrawalle vom Frühjahr 1873," *in* Heinrich Volkmann, Jürgen Bergmann eds, *Sozialer Protest: Studien zur traditioneller Resistenz und kollektiver Gewalt in Deutschland vom Vormärz bis zur Reichsgründung*, Opladen, Westdeutscher Verlag (coll. *Schriften des Zentralinstituts für sozialwissenschaftliche Forschung der Freien Universität Berlin* 44), 1984, p. 128-166.

Mansel (Philip), *Levant: Splendour and Catastrophe on the Mediterranean*, London, John Murray, 2010.

Matthee (Rudi), "Alcohol in the Islamic Middle East: Ambivalence and Ambiguity," *in* Phil Withington, Angela McShane eds., *Intoxication and Modernity*, forthcoming in *Past & Present Supplement*, 2014, p. 101-125.

Midhat (Ahmet), *Bütün Eserleri, Henüz 17 yaşında*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu – Türk Dil Kurumu (coll. *Yeni Türk Edebiyatı Kaynak Metinleri Dizisi* 2), 2000, vol. VIII.

"Milli İçkimiz Ayrandır" [URL: eksisozluk.com/milli-ickimiz-ayrandir--3809099?p=1, last accessed on 07 March 2014].

Milton (Giles), *Paradise Lost: Smyrna 1922: the Destruction of Islam's City of Tolerance*, London, Sceptre, 2009.

Mimaroğlu (Reşad), "Bosfor Birahanesi," *in* Koçu ed., *İstanbul Ansiklopedisi*, vol. VI, p. 2966-2967.

Mintzuri (Hagop), *İstanbul anıları 1897-1940*, Istanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları (coll. *Anı-Seyahat Dizisi*), 1993.

"Moda İskelesi için şerefe!," *Cumhuriyet Dergi*, 31 Aug. 2008 [URL: www.alevihaberajansi.com/index.php?option=com_content&task=view&id=5107&Itemid=9, last accessed 07 March 2014].

Oğuz (Ayşegül), "Mert Sandalcı" interviewed by, *Radikal Hayat*, 21 March 2009, [URL: www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberYazdir&ArticleID=927015, last accessed 07 March 2014].

Quataert (Donald), "The Industrial Working Class of Salonica, 1850-1912," *in* Avigdor Levy ed., *Jews, Turks, Ottomans: a Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, Syracuse NY, Syracuse University Press (coll. *Modern Jewish history / Henry L. Feingold*), 2002, p. 194-211.

Revue commerciale du Levant: bulletin mensuel de la chambre de commerce française de Constantinople 86, 31 May 1894; 154-309, Jan. 1900 – Dec. 1912.

Riedler (Florian), "Hagop Mintzuri and the Cosmopolitan Memory of Istanbul," EU Working Paper Mediterranean Programme Series, EUI RSCAS, 2009/13, 2009 [URL: cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/10913/EUI_RSCAS_2009_13.pdf?sequence=1, last accessed on 07 March 2014].

Sakaoğlu (Necdet), Akbayar (Nuri), *Binbir gün binbir gece: Osmanlı'dan günümüze İstanbul'da eğlence yaşamı*, Istanbul, Deniz Bank, 1999.

Teich (Mikuláš), *Bier, Wissenschaft und Wirtschaft in Deutschland 1800-1914: ein Beitrag zur deutschen Industrialisierungsgeschichte*, Vienna, Böhlau, 2000.

Tekeli (İlhan) ed., *Dünden bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Istanbul, Kültür Bakanlığı – Tarih Vakfı, 1994, vol. II and III.

"'Torba Kanun' teklifi kabul edildi," *Sabah*, 24 May 2013 [URL: www.sabah.com.tr/Gundem/2013/05/24/torba-kanun-teklifi-kabul-edildi-294432648515, last accessed on 07 March 2014].

Zat (Vefa), "Bomonti Bira Fabrikası," *in* Tekeli ed., *Dünden bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, vol. II, p. 296-297.

Zat (Vefa), "Gazinolar," *in* Tekeli ed., *Dünden bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, vol. III, p. 379-380.

Malte Fuhrmann, *Bière, la boisson d'un monde changeant : consommation et production de bière sur les rives de la mer Égée au XIXe siècle*

L'article traite du rôle culturel de la bière, boisson qui a fait son apparition dans l'Empire ottoman entre 1830 et 1922. Il défend la thèse que la bière ne fut pas simplement l'objet d'un combat continu entre modes de vie religieux et laïc, contrairement à ce que l'on trouve dans certains discours qui trouvent des analogies avec la situation actuelle en la matière. La boisson fut l'objet de plusieurs réclamations sociales et culturelles qui tantôt dénonçaient le produit comme symbole de l'étranger, quoi que dans un contexte en constante évolution, tantôt s'en félicitaient. La période entre 1830 et 1868 témoigne tant des protestations anti-bière désespérées que d'un nouveau marché, non régulé, plein d'opportunités pour les investisseurs ; entre 1869 et 1886, la bière rencontre une popularité croissante allant de pair avec une plus grande tolérance envers les produits et les modes de vie occidentaux ; la troisième phase, de 1887 à 1904, est incontestablement l'âge de la production et consommation massives de bière ; la quatrième phase, de 1905 à 1922 est l'apogée du succès de la boisson, qui devient la cible de l'agitation anti-européenne. Par ces quatre phases, la bière réflète, dans une certaine mesure, les cycles d'acceptation de l'occidentalisation dans l'Empire ottoman.

Malte Fuhrmann, *Beer, the Drink of a Changing World: Beer Consumption and Production on the Shores of the Aegean in the 19th Century*

The article discusses the cultural role of beer, a drink new to the Ottoman Empire, between 1830 and 1922. It claims that beer was not the object of a continuous struggle between religious and secular life-styles, as popular analogies to the present claim it to be. Rather the drink became the focus of various claims to social and cultural entitlement, which included both celebrating and denouncing it as the symbol of foreignness, but in an ever-changing context. The period between 1830 and 1868 witnessed both desperate protests against beer and an unregulated, new market full of opportunities for investors; the phase between 1869 and 1886 saw a growing popularity of the drink in accordance with the greater tolerance of western products and lifestyles; the third phase from 1887 to 1904 is the age of unchallenged beer mass production and consumption; the fourth phase between 1905 and 1922 is the apogee of the drink's success, as it becomes a target of anti-European agitation. In these four phases, beer to a certain degree reflects the cycles of the acceptance of Europeanization in the Ottoman Empire.

OTTOMAN ENGINEERS: THE REDEFINITION OF EXPERT IDENTITIES DURING THE REIGN OF ABDÜLHAMID II AND THE EARLY YEARS OF THE SECOND CONSTITUTIONAL PERIOD

In 1907, Mustafa Şevki, a young engineer who worked in the Public Works (*nafıa*) provincial administration of Prishtina, was approached by two young army officers who proposed him to join the Committee of Union and Progress (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*, CUP).[1] The CUP was a secret organisation that channelled the opposition against the autocratic rule of the sultan Abdülhamid II. Its ranks were full of Muslim (and some non-Muslim) students, officers and civil servants educated in "new-style" schools. Its members were united by their concern for the fate of the Ottoman Empire and their conviction was that the Empire could not be saved and restored to its former glory by using old ways and measures. They believed that only a thorough modernisation could save the Empire,

Darina Martykánová, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía, Calle Albasanz, 26-28, 28037 Madrid, Spain.
darina.martykanova@cchs.csic.es, darinamartykanova@yahoo.es

[1] This article develops some of the ideas briefly outlined in my book *Reconstructing Ottoman Engineers* (see bibliography at the end), using new primary and secondary sources. My thanks go to Feza Günergun for providing me with photocopies of the engineers' journals from the Second Constitutional Period. I am also grateful to Emmanuel Szurek, Juan Pan-Montojo and Ana Romero for their thought-provoking comments and criticisms. The "Research in Paris" programme of the City of Paris supported my research stay at Cetobac (CNRS – EHESS – Collège de France), during which this article was written.

Turcica, 45, 2014, p. 125-156. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032667

while liberties and rights granted by a constitution were supposed to provide a better framework for the relations between the different ethnic and ethno-religious groups and communities.[2] In the eyes of the two graduates of the *Mekteb-i Harbiye* (military academy), the most prestigious school in the Empire, Mustafa Şevki must have been an ideal candidate for recruitment: graduate of the *Hendese-i Mülkiye Mektebi* (civil engineering school), founded in 1883 to provide civilian engineers for the Public Works administration, he was versed in sciences, possessed technical knowledge and skills and was working in a strategic region. Nevertheless, our engineer was not very enthusiastic about the prospect of joining the secret patriotic organisation, worried as he was about the possible punishment in case his membership became public. He argued that he was already serving his country by doing his duty as an engineer in charge of public works. However, he eventually decided to join the CUP.[3]

The way Mustafa Şevki explains his decision in his memoirs is extremely telling. He argues that, on the one hand, he feared for being dismissed from civil service and exiled in "a faraway place like Yemen or Libya," if his membership was discovered by the authorities. Nevertheless, he was actually more afraid of the dangers of refusing. The possibility that the secret organisation might "become suspicious of him" or may "judge him by default" motivated him sufficiently for his fear to be overcome. Such reasoning points to how much deteriorated was the sultan's authority by 1907 as well as to how extensive and notorious the opposition movement within the Ottoman frontiers was able to become.[4] Besides revealing the weakening legitimacy of Abdülhamid's rule, this story informs us about several other key issues. Among civil and military government officials, the loyalty to an abstract entity — be it the state, the nation or the fatherland — was gaining strength vis à vis personal loyalty to the dynasty and embeddedness in traditional structures of mediating powers, despite the conscious policies developed by Abdülhamid to promote personal

[2] On the Young Turks and the Second Constitutional Period, see e.g. Hanioğlu, *The Young Turks*; Zürcher, "Young Turks;" *id.*, *The Young Turk Legacy*; Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. On the other hand, the summary I have provided can hardly reflect the ideological plurality within the CUP and within the Young Turk movement as a whole. For an interesting analysis of ecumenism among the Young Turks, see e.g. Hanioğlu, "Turkism."

[3] Atayman, *Bir İnşaat Mühendisin Anıları*, p. 37-41.

[4] Martykánová, *Reconstructing Ottoman Engineers*, p. 53.

loyalty specifically to him as sultan.[5] The men who received modern education felt entitled to fashion themselves as saviours of the country and act on its behalf, independently of the decisions and policies pursued by the ruling dynasty. Following the same logic, working for the state could be perceived as fulfilling one's patriotic duty, particularly when the tasks performed were generally considered as useful and beneficial for the country and its people.

OTTOMAN ENGINEERS AS EXPERTS?

While the sources clearly indicate that many Ottoman engineers shared a notion of service to an abstract political or socio-political entity (*devlet*, *vatan*, *millet*…) during the Hamidian absolutism period[6], we can find much less evidence implying that they linked the notions of duty and usefulness to their specific expert knowledge, and that they claimed the right to intervene in decision making specifically *as engineers*, rather than as highly-educated men and government officials. How do we explain the relative "silence of the engineers" during the rule of Abdülhamid II? Is it a problem of sources? Can we actually discuss engineers in the Ottoman Empire during the Hamidian period in terms of a community of experts?

To answer this question, it might be useful to define the analytical category of *expert* that I systematically apply in this article. Multiple definitions have been developed strongly depending on specific historical and geo-cultural contexts. Ch. Rabier has summarised the recent trends as follows: "the notion of expertise has been redefined by social scientists as either the cognitive dimension of a particular administrative or legal practice of assessment, or the complex social setting in which the latter takes place as a 'situation' or a 'forum of expertise'."[7] Some have argued against the use of this category for historical settings where the

[5] For Abdülhamid's innovative strategies of self-representation, see Deringil, *The Well-Protected Domains*. For specific examples from the *Mülkiye Mektebi*, see Uluçay, Kartekin, *Yüksek Mühendis Okulu*, p. 149-152; Martykánová, *op. cit.*, p. 91. For deeper historical roots of an understanding of political power at least partially autonomous from the figure of the sultan, see Sigalas, "*Devlet*."

[6] In this article, I use the term "absolutism" to define a regime in which the power of the sovereign is not officially limited by any earthly power, in opposition to "constitutional monarchy," not as an assessment of the specific policies of Abdülhamid II.

[7] Rabier, "Introduction," p. 2 and fn. 3.

term *expert* (or alike) was absent. Nevertheless, I am convinced of the usefulness of the notions of *expert* and *expertise* as flexible categories of analysis when they allow us to label figures and phenomena that did indeed exist. After all, a concept does not have to be embodied in a single word in order to shape human thought and action.[8] I. Backouche's definition focuses on the twofold dimension of expertise both as a set of characteristics and as a dynamic process: "The assertion [of a person] as an expert, characteristic of each context, invokes acquired experience, institutional acknowledgement, the relationship to political power, the mastery of knowledge, or even a claim of proximity with the 'indigenous' world. The experts deploy subtle and shifting strategies, in the very core of their exercise of expertise, to build a legitimacy which they do not always possess *a priori*." At the same time, she points out a potential "inconsistency between the intentionality displayed and the actual practices of expertise."[9]

In the 19th-century Ottoman Empire, expertise developed closely linked to the practice of government, as a form of an "authoritative exercise of power."[10] At least since the 18th century, sciences and techniques/arts (*ulûm ve fünûn*) were understood as useful knowledge indispensable for an efficient governmental action.[11] While the bureaucrats considered that, as enlightened gentlemen, they could, in principle, access this knowledge through the use of reason, the proliferation of the different spheres of military and administrative intervention led to an effectual acknowledgement that the persons who possessed — certified, if possible, by a relevant foreign or local institution — deep knowledge and skills in a specific field should not only carry out what they were told to by the enlightened statesmen, but also have certain power over the decisions on what was needed to be done. This particular version of the Weberian "rational domination" turned the different levels of the Ottoman administrative apparatus into a key space of production and exercise of expert knowledge and identities as well as of the very definition of several fields

[8] For the discussion of Reinhardt Koselleck's understanding of concepts and for concepts as "clusters of meanings," see Ifversen, "Text," p. 67.

[9] Backouche, "Devenir expert," p. 2; *id.*, "Expertise," p. 2.

[10] Rabier, *art. cit.*, p. 16.

[11] Kaçar, *Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler*. Recently, Kaçar has used an updated version of his dissertation in his contribution to Karaca ed., *Istanbul Teknik Üniversitesi*; Kaçar, "The Development;" Zorlu, *Innovation*; Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne*; *id.*, "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e dair Risalesi," p. 17-47.

of expertise. The men who possessed this sought-for specific knowledge in the area of our interest could be referred to by terms such as *mühendis* or *mimar*, which could make reference to their posts and/or their education, and/or by the specific post titles they held within the structures of government. However, they were also called *mütefennîn* or *erbab-ı fen*, terms that stressed them being versed in *fen/fünûn*. The concept of *fen/fünûn* underwent a major change in the period between the mid-18th and the early 20th century, a transformation that needs to be thoroughly analysed.[12] We can cautiously accept its similarities to the French *arts* or *sciences appliquées aux arts*, the German *angewandte Wissenschaften*, or the English *arts*, *practical sciences* and *applied science(s)*, yet we have to take to consideration that these terms have undergone specific, though interconnected, conceptual transformations during the 18th, 19th and 20th centuries. For the purposes of this article, we may say that the concept of *fen* established a link between practical procedures and abstract, scientific knowledge. For instance, facing resistant local notables set on saving money, Mustafa Şevki insisted on building a bridge according to *fen* ("*fennî şekilde köprü yapmak*"), for it to be *fennî* and beautiful ("*fennî ve güzel*") as the governor of Kosovo Mahmut Şevket had asked for.[13] In this example, *fennî* clearly stands in opposition to the routine, intuitive ways of the craftsmen.

In the case of medicine in the Ottoman Empire during the second half of the 19th century, we can clearly speak of "professional expertise" as an attribute of the profession of physician, an independent figure defined by his education and professional exercise autonomous from the specific position he might be holding. This definition of a professional is compatible with that of an expert, but they do not necessarily overlap, as I will try to show for the Ottoman engineers. The link between the engineer and a fixed set of expert knowledge was much more blurred and the autonomy was rather limited. Frequently, expert authority in public works, mining, or telegraphy, was based on a mutually reinforcing combination of eclectic techno-scientific knowledge on the one hand, and a position of power within the bureaucratic apparatus on the other.[14] While

[12] For efforts in this sense, see Kara, "Les notions;" Akyürek, *Bilgiyi Yeniden İnşaat Etmek*, p. 29-39.

[13] Atayman, *op. cit.*, p. 30-31.

[14] Aysal Cin, "Officials;" *id.*, "Ottoman Engineers;" Anastassiadou-Dumont, "Science." For reason-based arguments in the Ottoman public debate on public works, see Zandi-Sayek, *Ottoman Izmir*, p. 192.

the terms *meslek* (profession) and *meslektaş* (the one who shares a profession, colleague) appear prominently in the discourse of the engineers in the Second Constitutional Period, their emergence and exact historical evolution during the previous decades are still to be established.

TRACING EXPERT POWER: OTTOMAN ENGINEERS UNDER THE HAMIDIAN ABSOLUTISM (1878-1908)

Abdülhamid's reign was by no means a barren period in the development of engineering institutions. During this period, the *Nafıa Nezareti* (ministry of public works), first founded in 1848 and consolidated as a permanent independent ministry since 1870 (that is, before Abdülhamid's ascension to the throne), suffered from severe lack of funding, but this seems to be a result of the economic crises and of the establishment of the Public Debt administration in the early 1880s, rather than a sign of lack of willingness to finance the development of infrastructures.[15] The long-postponed project of the creation of a civil engineering school finally materialised in the early 1880s. Furthermore, when financial situation improved, Abdülhamid's government launched several works and projects concerning Ottoman engineers. The most ambitious among them was the construction of the Hejaz railway (1900-1908). Public-works policies were marked by the central authorities' desire to combine modernisation and efficiency with a cautious negotiation of the unavoidable intervention of foreign powers, the aim being to maintain as much control as possible over the domains. The efforts to counterbalance direct and indirect foreign intervention, together with the renewed stress on Islam as an ideology legitimising the imperial government, explain the policies and measures towards a gradual Islamisation of the civil service which, at that time, was also staffed by Ottoman non-Muslims and foreigners. These policies included putting the *Hendese-i Mülkiye Mektebi* (originally thought to depend exclusively on the Ministry of Public Works) under military administration and control, an act that implied the exclusion of Ottoman non-Muslims from this newly created track to a career in the Public Works administration.[16]

[15] In my book *Reconstructing Ottoman Engineers*, p. 41, I have analysed the budget of Public Works, basing myself on the Ottoman state budgets from 1868/1869 to 1914/1915, as published in Güran ed., *Osmanlı Malî İstatistikleri*.

[16] Uluçay, Kartekin, *op. cit.*, p. 131-134.

It is true that the Hamidian censorship severely limited public debate. However, these restrictions did not make it utterly impossible to express a professional identity and a claim to authority based on expert knowledge. As M. Anastassiadou-Dumont and others have shown, Ottoman physicians, for instance, — both Muslims and non-Muslims — engaged in public debate and lobbied for particular measures, basing their claims to authority on their expert knowledge.[17] Several historians have even argued that the political censorship favoured the proliferation in the press of booklets, articles and debates on science, technology and education, as they permitted to discuss "hot" issues such as modernisation, secular worldviews, governmental policies or social and cultural developments in the Empire, and at the same time were deemed apolitical enough to escape the censors' sharp eyes.[18] I have found only few examples of Ottoman, particularly Muslim, engineers engaging in such activities during the Hamidian absolutism, though it is still a largely unexplored area and new findings can shift our perception.[19]

There might be various explanations for the engineers' low profile in public debate. Those educated in the new-style schools worked almost exclusively for the state and many of them were of military status. As M. Anastassiadou has pointed out, these features constrained their possibilities of participation in the public debate, due to close surveillance of the expanding bureaucratic apparatus applied by the regime.[20] An article in the *Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Mecmuası* (*OMMCM*, the Ottoman engineers and architects society's journal) issue published after the Young Turk Revolution (1909), maintained that the *erbab-ı fen*, motivated by the love of the patria, wishing to serve the Empire by improving it, had been prevented from creating professional associations by prominent dignitaries of the despotic regime ("*erkan-ı istibdad*").[21] Unlike the civilian and even military *ingénieurs d'État* in some other countries, Ottoman engineers did not enjoy the protection of institutional mechanisms (civil corps, irremovability, seniority-based promotions, etc.) and/

[17] Anastassiadou-Dumont, *art. cit.*; Georgiadou, "Expert Knowledge."

[18] Berkes, *op. cit.*, p. 361-363; Malečková, "Ludwig Büchner." On the Hamidian censorship and the regime's relationship with the press in general, see Boyar, "The Press."

[19] As indicated, for instance, by Feza Günergun's discovery of a society of technicians (*Mütefennîn Cemiyeti*) organising public conferences on technical matters in Pera even before Abdülhamid's rule, in 1870: Günergun, "Osmanlı Mühendis ve Mimarları arasında İlk Cemiyetleşme Teşebbüsleri," p. 156, fn. 4.

[20] Anastassiadou-Dumont, *art. cit.*

[21] "Maksadımız," p. 9.

or the well-established practices that would provide them autonomy from the rulers. While Ottoman physicians profited from economic independence, as they could easily find private clients, the prestigious engineering posts in the private sector were occupied mainly by European, and, to a certain degree, Ottoman non-Muslim engineers.

Since the mid-19th century, foreign engineers who worked in the Ottoman Empire did produce and reproduce their professional identities and claimed authority as experts through their participation in the press, political discussions, professional, commercial and scientific associations etc. Yet this took place either abroad[22] or in specific national or transnational circles.[23] The Ottoman Empire was indeed the space of action of a transnational engineering community, as reveal many works on engineering published in Constantinople during the second half of the 19th century. These works ranged from strictly technical treatises[24] to analyses with clear political dimensions[25]. Nonetheless, these circles were only loosely connected to the "Ottoman-centric" public debate that concerns us here: that is, a public debate in which the Ottoman Empire represented not only a space for action-but also the framework of legitimacy of this action as well as a framework of personal allegiance.[26]

On the other hand, many of the Ottoman Muslims and non-Muslims that worked as engineers or technicians were practitioners with little formal education, which made it harder for them to connect to the intellectual circles where the "Ottoman-centric" public debate was articulated. Furthermore, the medical and hygienist discourse that the physicians developed and promoted together with a broader circle of Ottoman Muslim and non-Muslim intellectuals within this debate did not necessarily imply criticism of the government, but rather promoted an interventionist, disciplining and propagandistic attitude towards broad sectors of population.[27] Would public works be so closely linked to the government policies that it would have been hard not to make evident the severe

[22] On discussion of railway construction in the Ottoman Empire in *The Engineer* and in other British sources, see Bektaş, "The Imperial Ottoman Izmir-to-Aydin Railway."

[23] On Mechanics' Institute at Hasköy, see Günergun, "Berthed on the Shores."

[24] Such as Elias, « *Tuhfe'i-Hamidié* ».

[25] Such as Haddan, *La Largeur*.

[26] Bektaş, *art. cit.*; Günergun, "Berthed on the Shores." The present article does not deal with a possible articulation of national engineering communities in regions that enjoyed a high degree of autonomy from the Ottoman government, such as Egypt and different parts of the Balkans.

[27] See e.g. Burçak, *Science*, p. 127-139.

limits on pursuing independent policies the Ottoman ruling elites faced vis à vis the intervention of foreign powers and companies, and, in general, not to criticise the government's actions?

Or, another explanation, how about if the Ottoman physicians shared a common identity, linked both to their professional practice and to the notion of expert knowledge, while the Ottoman engineers did not? After all, the first professional journal in Ottoman Turkish was, significantly, a medical journal. The *Vekayi-i Tıbbiye* (medical events) had been being published since 1849, while Ottoman engineers did not produce anything similar during the second third of the 19th century.[28] Nonetheless, there are some hints that speak against such a sweeping statement. As we will discuss below, newspapers, journals, speeches, and other spaces and tools of expert and public debate that opened up very soon after the Young Turk Revolution (1908), display a surprisingly coherent professional (*meslek*) discourse of the Ottoman engineers claiming expert authority. How do we explain the apparently sudden emergence of such a full-blown discourse implying the existence of a common identity too? The above-mentioned hypotheses might be set into a different interpretative framework: the Ottoman engineers developed an expert discourse and an expert identity within the state apparatus, rather than a professional one that would depend more on their education and praxis and be more autonomous from their links to political authorities and government structures. Thus, they were not actually motivated to perform and redefine their identity and discourse through public debate. The Ottoman engineers of the Hamidian period did not seek public legitimacy, as their struggle for status, definition and expansion of their field of action and authority over it took place mainly at the different levels of the Ottoman central, provincial and local government.

Basing myself on the research of different primary and secondary sources, many of them written after the end of the Hamidian absolutism, I have argued in my book for the hypothesis that the Ottoman engineers' expert discourse and identity appeared precisely during Abdülhamid's rule. Engineering schools, institutions and construction sites (both as physical and symbolic spaces) linked to public works at the level of central, provincial and municipal administration, private and semi-private companies, as well as patronage and friendship networks served as spaces of a fragmented configuration of identities and discourses that only became

[28] Varlık, "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri."

truly public when the revolution redefined the legitimacy of political power and opened up the public sphere.[29] The pioneering — but unfortunately still mainly unpublished — work of D. Aysal Cin has since then confirmed the existence of the notion of expertise and self-representation as experts among foreign and Ottoman engineers employed at different levels of the Ottoman Public Works administration both during Abdülhamid's rule and after the Young Turk Revolution.[30] The engineers inscribed themselves into a broad group of enlightened gentlemen and state officials whose duty was to modernise and thus save the Empire, and understood public works as both the cause and the symptom of material progress. Nevertheless, the symbolical division between civil and military within the administration became more pronounced and the civilians perceived the military authority as a problematic intromission: tensions deriving from the military administration of the *Hendese-i Mülkiye Mektebi* are mentioned in several memoirs of the graduates, gathered by Uluçay and Kartekin.[31]

Besides the alliance of rational men in general, a more specific, technical expert logic was under construction. The convergence of the prestigious figure of the government official with the one of the *mütefennîn*, a man who was supposed to combine scientific knowledge and practical skills in a specific field, became facilitated due to the growing symbolic differentiation of engineers from craftsmen and manual workers and their closer link to formal techno-scientific education.[32] The consolidation of an expert techno-scientific profile of engineers within the administration did not prevent them from establishing a common stance with other civil and military government officials against those whom they perceived as ignorant and/or troublemakers, obstacles to their modernising projects, be them rebellious or passive villagers, local notables or bandits/independence fighters. The sense of entitlement in terms of imposing and even designing

[29] Martykánová, *op. cit.*, p. 134-138.

[30] Aysal Cin, "Officials;" *id.*, "Ottoman Engineers."

[31] Uluçay, Kartekin, *op. cit.*, p. 560-595. For the case of the military-civil connections and differentiation in Greek engineering, see Chatzis, "Des ingénieurs militaires au service des civils."

[32] For a historical perspective on the symbolical differentiation of engineers from manual workers, see Kemaleddin Bey's speech on the occasion of the 37th anniversary of the foundation of the civil engineering school (7 Nov. 1920) in Uluçay, Kartekin, *op. cit.*, p. 639-643. For conflicts between engineers and technicians during the early Young Turk Period, see Ünalın, "Mimar ve Mühendisler Tarafından II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanmış Iki Dergi," p. 72. For architects, see Akyürek, *Bilgiyi Yeniden İnşaat Etmek*, p. 14-64.

modernising policies was accompanied by an emphasis on working for the benefit of the nation/people. As we have observed, Mustafa Şevki argued that he did not need to join a secret political organisation, as he was already serving the fatherland by fulfilling his obligations serving the state as an engineer. This work not only meant carrying out the tasks demanded by the authorities for the love of duty ("*vazife aşkı*"), but also making the lives of common people easier.[33]

While research on this issue is still in its early stage, we observe that before the Young Turk Revolution, Ottoman engineers perceived themselves as dutiful servants of the state. When interpreting this self-representation, we have to bear in mind that the very notions of state and duty were being radically redefined in this period and conflicting meanings co-existed and clashed. At the same time, it seems that a more specific understanding of one's role connected to techno-scientific knowledge and engineering practice, was under construction. The fact that local engineers with formal techno-scientific education, particularly the Muslim ones, mostly worked in government structures does not automatically imply a lack of interest in "going public" — the Spanish and French corps engineers, for instance, did indeed create and use communication spaces such as professional journals. To explain why the Ottoman state experts rarely strove for legitimacy and authority via public debate, we may put forward that the engineers did not need to assert and justify themselves outside of the administrative structures or that the risks of doing so outweighed the benefits.[34] I argue that the engineers' robust expert discourse and identity developed within the state apparatus during the Hamidian period, and was strongly shaped by formal education in foreign and local schools as well as by the presence in the Ottoman domains of foreign and foreign-educated engineers working for the state or in the private sector. It was not until the Young Turk Revolution that the changes in socio-political legitimacy impelled state engineers to

[33] Atayman, *op. cit.*, p. 20-21, p. 26-27, p. 34. This paragraph is a summarized and modified version of the analysis in Martykánová, *op. cit.*, p. 134-135. For linking the sultan's role to the promotion of the well-being and "material and spiritual progress" of the "nation," see Tekeli, İlkin, "Mustafa Celaleddin Bey'in 'Bir Eyaletin Islah ve İmari Hakkında Mükaleme' Adlı Risalesi."

[34] Regarding Ottoman architects, G. Akyürek argues that the semi-*memur* status of the architects linked to the *Hassa Mimarlar Ocağı* (corps of privy architects) and to the institutions that succeeded it, was the reason why autonomous discourse did not develop in the Ottoman architecture until the late 19th century, when stimulated by the proliferation of architects as liberal professionals: Akyürek, *Bilgiyi Yeniden Inşaat Etmek*, p. 45.

assert their expertise in public and to insist more strongly on the new ideal of engineering as a profession (i.e. as a practice based on specialised knowledge, that might be exercised either within or without state structures).

OTTOMAN ENGINEERS DURING THE SECOND CONSTITUTIONAL PERIOD: CONSOLIDATION OF AN EXPERTISE, BIRTH OF A PROFESSION

The triumph of the 1908 Young Turk Revolution led to the declaration of the Constitution. It brought with an outburst of optimism and opened the doors to many activities that had been stifled during the years of Hamidian absolutism. The patria (*vatan*) and the nation (*millet*) became officially acknowledged as ultimate references of public action, which reduced the conflict of loyalties for civil servants, even for the military men who wanted to participate in public activities. The Parliament debated and approved systematic action in public works and the question of expert knowledge and qualification/education emerged repeatedly in this context.[35]

The combination of these factors explains well the sudden proliferation of initiatives related to non-military engineering: the *Hendese-i Mülkiye Mektebi* was taken out of the military tutelage; its students started to publish a journal (*Genç Mühendis*: young engineer); Ottoman (civilian) engineers and architects created a society (*Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti*) that brought together civil servants and private-sector professionals; they started to publish the *OMMCM*, and contributed to the public debate *as engineers*. From the very beginning, there were both Muslims and non-Muslims (mainly Armenians and Greeks) among the members of the *Cemiyet*. The strong presence of Armenians (e.g. Margossian, Agop Boyadjian, Ishak Karakaş, engineers; Nouridjian, Aram Karakaş, architects), both government officials and liberal professionals, might be attributed to their centuries-long link to architecture and engineering as well as to the continuing willingness of many Ottoman Armenians to participate in enterprises that produced and reproduced — as we will see below — Ottoman patriotic discourse. The *Cemiyet* seems to have been active between 1908 and 1912 and was launched again in 1919. In 1913-1914, another society of engineers and architects emerged: the *Association des architectes et ingénieurs en Turquie*. Linked to the *Génie civil*

[35] Tekeli, İlkin, "1908 Tarihli *'Umur-i Nafia Programı'*nın anlamı üzerine," p. 521-554.

ottoman journal (1911-1914), the *Association* differed from the *Cemiyet* by its international nature: not only it admitted foreigners, but it was actually dominated by — both Ottoman and foreign — non-Muslims.[36] Other publications produced by the multi-ethnic and multinational community of technicians in the Ottoman Empire included the Francophone *Revue technique d'Orient* (*RTO*, 1910-1913), and the trilingual *Zeitschrift für Technik und Industrie in der Türkei* (1916-1917), with articles in German, French and Turkish.[37]

The engineers' activities during the first years of the Second Constitutional Period provide clues about continuity and change in expert discourse and identities. First of all, we may observe a close connection between engineers and architects in both Ottoman and international associations and journals. This can be understood as perpetuating a traditional connection that can be traced at least to the beginning of the 19th century, when young members of the *Hassa Mimarlar Ocağı* were sent to the *Mühendishane-i Berrî-i Hümâyûn* (engineering school of the land armies), to receive education in geometry and other useful subjects.[38] While the *Sanayi-i Nefise Mektebi* (school of beaux-arts) existed and formed architects since the early 1880s, the *Hendese-i Mülkiye Mektebi* also provided training in architecture and produced architects, the most famous among them being Kemaleddin Bey (1870-1927), who also taught at this institution.[39] The fact that he was an active member of both the *Cemiyet* and the *Association* might even indicate that the influence of such important personalities could have contributed to the joint association movement of architects and engineers. However, local and transnational dynamics of differentiation between the two professions were at play too. These included the transnationally renewed emphasis on aesthetic criteria and creative imagination as fundamental characteristics of the architect's work and the emergence among the Ottoman architects, in the last decades of the 19th century, of an

[36] On the *Cemiyet*, see "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Aza-yı Asliyyesi listesi." For the *Association*, see "Association."

[37] For a detailed study on two of these journals, see Ünalın, *art. cit.*

[38] Kaçar, *op. cit.* Shipbuilders linked to the *Mühendishane-i Bahrî-i Hümâyûn* (engineering school of the imperial navy) in the late 18th century were often labelled as architects (*mimar*) too.

[39] Mimar Kemaleddin graduated from the *Hendese-i Mülkiye Mektebi* and after a few years of teaching there, went on to study architecture at the Technische Hochschule Charlottenburg in Germany. He is known for his effort to create a new national style of architecture combining Ottoman and Islamic motifs with the new-style (*usul-û cedide*) architecture based on carefully designed projects and scientific principles.

autonomous discourse, stimulated, according to Tanyeli and Akyürek, by their growing autonomy from the state and from local corporate bodies.[40] On the other hand, tactical reasons might have propelled the union, particularly in the case of the *Cemiyet* in which the engineers seem to have mostly provided the connections and gravitas of government officials while the architects represented the private sector.[41]

The insistence on the *Cemiyet*'s self-representation as a professional (*meslekî*) society bringing together government and private-sector professionals can be interpreted within the "ethos of private initiative" promoted by contemporary Ottoman reformers in general and by the Young Turk movement in particular. The *İttihatçi*s stressed the need for the Muslims to conquer the private sector not only to counterbalance foreign and non-Muslim influence, but also to develop qualities necessary for Ottoman citizens to succeed in the environment of ruthless international competition.[42] It is not a coincidence that Mehmed Refik, electrical engineer educated in Belgium and for some time director of the *Mühendis Mektebi* (new name for the *Hendese-i Mülkiye Mektebi* since 1909, after having been taken out of military tutelage), encouraged his students to work in the private sector.[43] Furthermore, the understanding of private enterprise as a patriotic duty can be observed among the school's students, as they expressed it in *Genç Mühendis* in 1912:

> "Following the declaration of liberty, part of the students of the *Mühendis Mektebi* who [constitute] a small enlightened part of a nation (*millet*) that has yet no idea of the object of its wishes, but who think about their nation and who truly understand the needs of the nation, founded the *Osmanlı Mühendis İktisad Cemiyeti* (economic society of Ottoman engineers). The aim of this society has been, as it can be understood from its regulations published in our journal, to collect money among the school's attendees and graduates and use it in a suitable way, and to later found a company with the capital gathered and be present in the public works undertakings in the world of Ottoman engineering, in short to produce knowledge regarding public works and the benefits deriving from it."[44]

[40] Akyürek, *op. cit.*, p. 45; Tanyeli, "19. Yüzyıl Türkiye'sinde Mimari Bilgi Alanının Biçimlenişi," p. 83.

[41] "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Aza-yı Asliyyesi listesi." For a list of members covering the years 1908-1910, see Günergun, "Osmanlı Mühendis ve Mimarları arasında İlk Cemiyetleşme Teşebbüsleri," p. 184-187.

[42] See Toprak, *Milli İktisat*; *id.*, *İttihat-Terakki*. Such appeals to the Muslims appear even in literature for children, see Okay, *Meşrutiyet Çocukları*.

[43] Akbaş, "Elektrik Mühendisi Mehmed Refik Fenmen."

[44] "Maksad-ı Teşkili."

Engineers' self-representation as part of a small group of enlightened men, both needed and entitled to lead the nation towards the progress of civilisation, was inscribed in what part of the Ottoman elites considered being a gigantic fight against ignorance (*cehalet*).[45] In the narrative they developed after the Young Turk Revolution, the Ottoman engineers blamed the "thirty-two-year lasting ominous period of oppression" ("*otuz iki senelik bir devr-i menhus-ı istibdad*") that crushed "the Ottoman nation" ("*millet-i Osmâniyye*"), for obstructing and slowing down the progress of civilisation in general and the progress of the sciences and letters in particular, while the freedom guaranteed by the Constitution was supposed to remove all kinds of obstacles ("*her türlü mevâni-i ilgâ*"), create ideal conditions for improvement and progress, and specifically "prepare the ground for the individual and collective work of the members of different professions" ("*meslek-i muhtelife-i müntesibînin münferiden veya müctemi'an çalışabilmesi esbabını istihzar*").[46]

After the Young Turk Revolution, the time of ignorance ("*vakt-ı cehalet*") was deemed over, but Ottoman learned men were convinced that the fight against it was not. As the engineers argued, even civilised countries ("*memâlik-i mütemeddine*") suffered from ignorance, though conditions of political liberty made it easier to fight against it, so that the lights could eventually prevail.[47] As enlightened men and as engineers, they considered themselves to be in a privileged position to carry out this fight, basing their claims on their talent and particularly on their education and useful knowledge that set them apart from the great part of the nation, which was considered passive (or "asleep," the metaphor of slumber and awakening being very common) and ignorant.[48] The fact that in a constitutional regime, notions such as progress of the nation ("*terakki-i millet*") or amelioration of the country ("*umrân-ı memleket*") prevailed among the

[45] On the "fight against ignorance," a self-imposed mission shared by an important part of Ottoman elites, see Burçak, *op. cit.*

[46] "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti'nin Tarihçesi."

[47] "Maksadımız." This summary of the definition of the Hamidian rule as a time of oppression and ignorance and the discussion on fighting against ignorance are expanded and modified quotes from Martykánová, *op. cit.*, p. 137.

[48] The representation of engineers and architects as members of broader scientific and intellectual communities was fundamental for them in order to inscribe themselves within the modernising elites as well as to acquire and reproduce their status as Ottoman gentlemen. It impelled them to seek and display knowledge well beyond their fields of expertise. Thus, e. g. the *Cemiyet*'s journal offered its readers articles on Descartes' philosophy written by Ali Haydar, public-works engineer in Tripoli (in today's Lebanon): see *OMMCM* VII, p. 169-179; XII, p. 317-320.

broadening circles of the Ottomans who participated in the public debate over notions such as *public will* (though "desires of the nation" — *âmâl-ı millet* — were invoked when the Ottoman engineers complained about the preference for foreign engineers and demanded to be employed in larger numbers in municipal works[49]), not only guaranteed a continuity with the sense of entitlement and legitimacy developed by the Ottoman reformist elites during the 19th century, but also prevented the articulation of any harsh conflict between democratic principles, on the one hand, and the technocratic logic, on the other. To produce and reproduce this discursive operation was typical for the professional elites in many other countries during that period, to the point that it could be considered as one of the transnational patterns of the construction of professional legitimacy.

While inserting themselves into a broad group of Ottoman enlightened gentlemen and patriots (*vatanperver*), the *Cemiyet* engineers and architects also used a more specific common category to define themselves: the *erbab-ı fen* (men of applied science)[50], and displays strong similarities with the term *mütefennîn* used in documents linked to engineering education in the 18th and 19th centuries.[51] They construed and performed this (self-)representation by contributing to contemporary debates on scientific topics, using tools of public communication, such as the press and speeches.[52] The journals reveal the existence of yet another category of self-representation: the one of engineering as a profession whose members are entitled by their specific knowledge to act as experts, providing opinion and assessment for issues linked to a specific field. We can see that in 1909, credentialism (stress on officially sanctioned and certified

[49] "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Namına Şura-yı Devlet Riyaseti'ne Takdim Olunan İstidanın Suretidir."

[50] See the discussion in the first part of this article.

[51] *Layiha* of Little Hüseyin Pasha, BOA, MD. 8882, 120-122, dated 3 Feb. 1797; *Layiha* of Bekir Pasha, director of the *Mühendishane-i Berrî-i Hümâyûn*, 1847, reprod. in Mehmed Esad, *Mir'ât-i Mühendishane-i Berrî-i Hümâyûn*, p. 74-77.

[52] In my book, I have briefly argued that the polemic about the Ottoman scientific terminology in the *OMMCM* was linked not only to the professional concerns of the engineers and architects (professional education, standardised and intelligible language of communication among peers and with the workers), but also to the effort of broader Ottoman elites to popularise sciences among the people: Martykánová, *op. cit.*, p.136-137. This issue should be revisited in the light of the thought-provoking research by Cl. Fredj on the polemics among the medical circles of the Ottoman Empire regarding the use of French or Turkish as a language of professional and scientific communication: Fredj, "Quelle langue ?"

knowledge) is well-established among the engineers: the *Cemiyet*'s general regulations (*Nizamname-i Umûmîsi*) stipulate that, in general, its full members "have to be in possession of a diploma from a school for engineers or architects or, if they do not possess a diploma, they must have shown a particular command of and achieved fame in engineering or architecture."[53]

We can observe a well-defined sense of common identity of engineers as indicated, for instance, by the use of the word *meslektaş* in the journals and associations, and by the continuous attempts at formulating common purpose, goals and interests:

> "Article 2: The aim of the Society [of Ottoman Engineers and Architects] is as follows: 1) to protect the rights [*hukuk*] of Ottoman engineers and architects 2) to work for the progress of public works and architecture in the Ottoman Domains 3) to prepare a gathering centre for the Ottoman engineers and architects 4) to support the engineers and architects in need of help 5) to carry out research ("*tedkîkât ve taharriyât*") particular to engineering and architecture 6) to strengthen the ties and the love (*meveddet*) that flows among engineers and architects 7) to familiarise the persons of the country with the individuals who serve the progress and exaltation of engineering and architecture and with the builders and workers who have distinguished themselves and become famous for their knowledge, capability and integrity."[54]

The engineers' field of expertise also appears clearly established, as most of the articles deal with roads, railroads, canals, machines, electricity and similar issues. The *OMMCM*, for instance, declared to be dealing with "mathematical and physical sciences, machine and electricity technology, science of mining, public works, principles of architecture and hydraulic construction."[55] There seemed to be little explicit struggle for the definition of the fields of action within engineering. The effort to

[53] "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Nizamname-i Umûmîsi."

[54] *Ibid.*

[55] Front page of the *OMMCM* X. For a systematic summary of the articles published in the engineers' journals in Ottoman Turkish, see Okay, *Eski Harfli Mühendislik Dergileri*. For *Génie civil ottoman* and *Zeitschrift für Technik und Industrie in der Türkei* see Ünalın, "Mimar ve Mühendisler Tarafından II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanmış İki Dergi." My analysis of *RTO* has revealed that this journal tended to publish more articles on mining in comparison to the journals in Ottoman Turkish. Forestry and agronomy occasionally appeared in the "international" journals (two engineers-agronomists, L. Bihs and S. Sagredo, were among the nine members of the *RTO* editorial board in 1910), while there existed specific journals in Ottoman Turkish on this topic: Kadıoğlu, "Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlisi Mecmuası üzerine bir İnceleme;" *id.*, "Ziraat ve Sınaat Tercüme-i Fünun Odaları Mecmuası üzerine bir İnceleme."

"mark territory" was not primarily directed towards other branches of engineering or other professions, but rather consisted of establishing and perpetuating a sort of patrimonial relationship with the public works administration where engineers resented having to negotiate with non-experts, while exploring the possibilities of strengthening the position of the Ottoman engineers, particularly the Muslim ones, in the private sector.

The ruptures did not occur along the lines of professions, engineering branches, or public/private employment, but rather followed the Ottoman/foreign and ethno-religious divides. While rivalry and fight for posts between foreign and local engineers as well as legal protection and professional acknowledgement by the authorities and the companies are phenomena that systematically appear during the definition of professional fields of action in many countries such as Spain or Mexico, the ethno-religious divide became particularly determining during the years of the Balkan Wars and the Great War.[56] A total — and bloody — breakdown of the multi-ethnic empire represented also a total breakdown of a multi-ethnic and multinational community of Ottoman engineers and architects, as represented, for example, by the *Cemiyet*. Specific research still has to be carried out on the 1914-1918 and 1918-1922 periods in order to ascertain the exact developments in Ottoman engineering and in the lives, thought and identities of those who could be still defined as Ottoman engineers in 1914.[57]

Right after the Young Turk Revolution, we may observe a public emergence of a *national* community of Ottoman engineers, in which the Ottoman nationality was an important pillar of professional organisation and discourse. We may consider *Genç Mühendis* and the *Osmanlı Mühendis İktisad Cemiyeti*, both overwhelmingly Muslim and linked to *Hendese-i Mülkiye Mektebi*, as well as the multi-ethnic and multi-religious *Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti*, as representatives of this community. These engineers emphasised the patriotic dimension of professional practice and tended to perceive the existing ways of integration of the Ottoman Empire to the world economy as a dangerous dependence. The *erbab-ı fen* united in the *Cemiyet* declared in 1909: "We consider working for the exaltation of our patria (*vatanımız*) continuing in our profession (*mesleğimiz*) to be

[56] On Spain: Martykánová, *Los ingenieros*, p. 257-268. On Mexico, see Lucena, "*De Criollos a Mexicanos*."

[57] For existing research, see: Uluçay, Kartekin, *op. cit.*; Karaca ed., *İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz*, p. 156-297; Günergun, "Osmanlı Mühendis ve Mimarları arasında İlk Cemiyetleşme Teşebbüsleri;" Ünalın, *art. cit.*

a sacred duty (*vazife-i mukaddese*)." Some even claimed that "the exaltation and progress (*tealî ve terakki*) of our Society mean[t] the advancement (*tefeyyüz*) of the patria."[58] While the Ottoman engineers generally did not go as far as demanding a national exclusivity of civil service (a principle that, by the way, had long been established in many of the origin countries of the foreign engineers working in the Ottoman Empire), they strove to strengthen their authority in the central and local government structures and establish themselves firmly in the private sector. They complained that foreign experts received higher salaries, that their knowledge and skills were taken for granted and that their opinions were held in higher esteem and pointed out to the lack of willingness displayed by companies operating in the Ottoman lands to hire Ottoman engineers, particularly those who graduated in Ottoman schools. They called for specific measures that would guarantee a gradual replacement of foreign expertise at the different government levels (particularly the expanding municipal administration) and more opportunities for young Ottomans in private companies and public institutions — to be able to "fulfil our [...] needs ourselves" ("*kendi ihtiyaçlarımızı kendimiz bertaraf edebilmek*"):[59]

> "Even if there is no need to protest […] if a distinguished engineer like *Monsieur* Schreider is granted that job that, together with its importance, could be included into the area of comprehension and capacity of the aforementioned engineers, as the Ottoman engineers could not gain an opportunity to prove with their works their capacities in this point, the fact that in the […] contract it is established that only one Ottoman engineer is appointed to the establishment of triangulation stations and thus the present and future rights of the Ottoman engineers are not paid attention to, should strike a balance with the desires of the nation and the benefits of the country. Since the Municipality (*şehremaneti*) assumes that there are no Ottoman engineers to carry out the triangulation of Istanbul, then why does it not seize opportunities like this to appoint four or five Ottoman engineers to these works and thus to ensure the possibility to train men for the future?
>
> Against this treatment — in this matter, contradictory and contrary to the very objective — by the aforementioned municipality, our society raises its

[58] "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti'nin Tarihçesi;" Mustafa Remzi, "Muharrerat."

[59] See the letter to the Head of the State Council (*Şura-yı Devlet*) by the Direction Assembly of the Society of Ottoman Engineers and Architects: "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Namına Şura-yı Devlet Riyaseti'ne Takdim Olunan İstidanın Suretidir." As for the unwillingness of foreign companies to employ Ottoman Muslim engineers, see the memoirs of Osman Tevfîk (Taylan), engineer: Uluçay, Kartekin, *op. cit.*, p. 583. When two graduates of the civil school were employed by a French company, it became big news, as it was exceptional for foreign companies to do so.

> voice of complain and pleads […] for the appointment of at least five Ottoman engineers to accompany the aforementioned *Monsieur* Schreider, with the purpose of assuring the benefits of the patria in the sense of gradually become able to fulfil our future needs ourselves, instead of appealing to foreigners for this kind of works."[60]

For this purpose, they not only deployed traditional methods such as mobilising networks of patronage and peers, but also struggled to voice and legitimise their claims via public institutions such as the Parliament, and in the public debate.[61] Ottoman nationality was established as a requirement for membership in the *Cemiyet*. The *Mühendis Mektebi*, founded and run by the Ottoman state, became an important stimulation and stabilisation element in the professional organisation of the Ottoman engineers, and *Genç Mühendis* proved particularly long-living. Young engineers explicitly linked political and national independence to the economic one and considered their joint effort as engineers in the realm of public works as their patriotic duty ("*vazife-i vataniyye*") and their contribution to help the country escape the existing state of "economic slavery" ("*esaret-i iktisadiye*").[62] While the *Cemiyet* was a multi-ethnic and multi-religious association in which non-Muslims, Armenians in particular, were well represented, the importance of the *Mühendis Mektebi* in the Ottoman engineers' association movement could have, in fact, contributed to perpetuate the understanding of the concept of nation as implicitly Muslim, as the school had not admitted non-Muslim students during the Hamidian period (though several teachers were — both Ottoman and foreign — non-Muslims) and only very few non-Muslim pupils entered the school after the ban was lifted following the Young Turk Revolution and the demilitarisation of the institution.[63] However, such an understanding remained mostly implicit, the main explicit target of professional rivalry being foreigners.

This *national* professional community of engineers coexisted and partially overlapped with a buoyant transnational community of engineers, particularly in big cities such as Constantinople, Salonika, Smyrna or Beirut, that were fast becoming what St. Van Damme has defined as "expert

[60] "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Namına Şura-yı Devlet Riyaseti'ne Takdim Olunan İstidanın Suretidir."

[61] It is noteworthy that the engineers decided to publish in their professional journal the letter to the Head of the State Council (*Şura-yı Devlet*) by the Direction Assembly of the *Cemiyet*, quoted here.

[62] "Maksad-ı Teşkili."

[63] See the list of graduates in Uluçay, Kartekin, *op. cit.*, p. 656-670.

capitals" of the region.[64] This transnational community, dominated by Ottoman non-Muslims and, to a lesser degree, foreigners, had a twofold dimension: on the one hand, its members cherished their different national allegiances (Ç. Ünalın convincingly links the journal *Génie civil ottoman* to French interests, while *Zeitschrift für Technik und Industrie in der Türkei* most probably bears a relation to the ascension of the German influence during the Great War[65]); on the other hand, they represented themselves as contributors to the universal civilisation by their work in the Empire. These engineers claimed to be working for the good of the Empire in the sense of promoting progress and technical modernisation, while at the same time contributing to open-up the Empire to foreign investments.[66] These claims and the stress on the technical nature of their work and associative movement (the *RTO* editors claimed their journal to be "*un organe purement technique*," and the *Association* implemented internal rules of functioning that prohibited its members to discuss politics and religion[67]) allowed them to establish a link between general progress and the progress of the Empire, shielding them from accusations of promoting foreign interests in detriment of the Ottoman sovereignty:

> "*Pour que l'Empire Ottoman sorte de la position difficile dans laquelle il se trouve actuellement, pour qu'il puisse s'assurer l'avenir, développer ses ressources, augmenter ses richesses et accroître ses revenus : pour qu'il puisse en un mot reconquérir sa puissance et son prestige, il n'y a qu'une seule voie ouverte devant lui : c'est d'entreprendre sans retard et de la façon la plus sérieuse l'exécution des travaux d'utilité publique et de démontrer par des résultats palpables, que ce n'est plus un engagement passager qui guide nos gouvernants, mais une volonté ferme et arrêtée de travailler sincèrement à la régénération de l'Empire d'Osman.*"[68]

The existence of common, transnationally-construed notions of profession and expert knowledge allowed for fluidity and overlaps between the

[64] Van Damme, "Foreword." Although Van Damme focuses mainly on cities that were actual political capitals, the link he makes between expertise and urban space allows for a broader understanding of the "expert capital" category.

[65] Ünalın, "Mimar ve Mühendisler Tarafından II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanmış İki Dergi."

[66] Besides men of science, engineers, architects etc., the *RTO* aspired to be useful "*pour les industriels, les capitalistes, s'intéressant à la Jeune Turquie et pour le public en général* :" "Notre programme."

[67] *Ibid.*: "*Art. 26: Les discussions politiques et religieuses sont formellement interdites dans les réunions de l'association.*" See "Association."

[68] "10 000 kilomètres de ponts et chaussées," *RTO* I, 1910, p. 1.

transnational community of engineers in the Ottoman lands and the Ottoman national community of engineers in construction. Furthermore, the transnational community channelled the demands of the self-identified Ottoman nationals, too:

> "… *le Ministère des Travaux Publics…au lieu de faire appel aux ingénieurs et conducteurs du pays, a fait engager un [...]ade de techniciens de l'Étranger avec des honoraires variant entre 800 et 1 000 francs (sans compter les déplacements). Quant aux malheureux ingénieurs du pays, il leur offrait 800 à 1 000 piastres par mois. C'était dire aux capitalistes et aux nouvelles sociétés en formation en Turquie: nos ingénieurs ne valent pas grande chose, faites venir les vôtres d'Europe.*
>
> *Il est possible en effet que les ingénieurs du pays ne soient guère de la force de ces Messieurs, fraîchement débarqués, qui ne connaissent ni le pays, ni aucune de ses langues, mais il y en a aussi beaucoup qui sont loin d'être à la hauteur.*"[69]

While a long-term transnational trend of articulation of professional communities along national lines can be observed in the 19th and early 20th century, the dynamics did not correspond to a straightforward strengthening of the national element as the organising principle of professional communities in the Ottoman Empire and, furthermore, what "national" meant for each actor in each moment could differ. The conflicts and ruptures in both discourse and political action the Ottoman Empire experienced during the Young Turk period, created an explosive environment of shifting certainties and loyalties that could both foster and hinder professional communication.[70] Thus, the Constitutional Period saw the admission of non-Muslim Ottomans to the *Mühendis Mektebi* as well as the creation of a multi-ethnic and multi-religious *Cemiyet*, but also the exacerbated competition of foreign powers reflected in the field of engineering and the growing mistrust among the members of the different Ottoman ethno-religious communities. To map these processes

[69] "Lettre de réclamation," *RTO* II, 1910, p. 3.

[70] See, for example, the remarkable case of Gabriel Noradounghian (1852-1936), Ottoman Armenian bureaucrat who loyally served the Ottoman state for many decades, including his appointment as Minister of Public Works in the early months of the Second Constitutional Period and as Minister of Foreign Affairs in the Liberal cabinet (1912-1913). He was forced to resign after the Balkan Wars and finally opted for exile in Europe where he ended up defending Armenian nationalist claims at international conferences that followed the Great War. It would be extremely interesting to make a long-term comparison between the engineers and the physicians, as the research by Cl. Fredj points to the existence of a similar, but not the same, duality within the Ottoman medical circles: Fredj, "Quelle langue ?"

during the period of the Great War and beyond remains a task for future research.

Clashing and overlapping, the communities of engineers in the Ottoman Empire converged in basing themselves in their expert knowledge and skills to claim authority. First of all, their knowledge and skills were supposed to make engineers particularly capable of carrying out specific government policies, a belief that the Ottoman statesmen seemed to share, as shown by the creation of new education and administrative intervention institutions as well as by their policy of hiring foreign engineers. Furthermore, as I have argued in my book, by the end of Abdülhamid's rule, the engineers in the Ottoman Empire interiorised the sense of entitlement to design and shape governmental action in their field of expertise basing themselves on the access to truth thanks to their specialised knowledge, in a broad vision that organically integrated engineering into political economy. The Young Turk Revolution and the Constitution strengthened their position, officially establishing abstract notions such as nation, *patria* and progress as bases for political legitimacy. Thus, for instance, in his defence of the need to reorganise, stimulate and modernise engineering education, Mehmed Refik, the prominent engineer and teacher, maintained that it was a mathematical truth ("*hakikat-i riyaziye*") that the Ottoman lands needed a network of communications in order for Ottoman agriculture and mining industry — considered as the Empire's basic potential sources of wealth — to progress. The same author actively participated *as an engineer* in the debate about whether to promote railways or the construction of roads for automobile transport. In 1910, A. C. Tsaliki, engineer, representative of Maison Leux et Cie. de Berlin, and contributor to the *RTO*, complained bitterly about the lack of action regarding modernisation of Constantinople (public lights, electricity, telephone, tramway and omnibus) and proposed suitable administrative measures which included the establishment of a "commission composed of persons who possess sufficient technical knowledge and of agents representing an economic power of several millions."[71] These activities constituted a claim to authority and power, justified by the engineers' expert knowledge, and an exercise of the self-attributed right to participate in decision-making.

[71] Mehmed Refik's articles relevant to my argument: "Mühendis Mektepleri;" *id.*, "Mühendis Mektepleri II;" *id.*, "Otomobil-Şımendifer Rekabet Mevhumesı;" Tsaliki, "La Malaise," *RTO* II, 1910, p. 10-11.

The Second Constitutional Period also created conditions for engineers who were Ottoman subjects and had allegiance to enter the expanding public sphere. Together with their international colleagues, they used and shaped the public sphere as a space in which they established their autonomy of thought and action based on expert knowledge, and defined and legitimised their authority as engineers-experts within the learned community, both local and international, and within the state and the nation. The engineers working in the Empire shared the understanding of their knowledge and work as contributions to the progress of the universal civilisation, and developed a comfortable synthesis: their work was not to be understood as a simple breadwinning and their fight for collective professional interests as a struggle for privileges; they were to be interpreted as working for the benefit of all, for the progress of the civilisation.[72] Nevertheless, the differentiation occurred in terms of national allegiances. On the one hand, foreigners; on the other, Ottoman subjects, a differentiated, fluid and shifting category including those who hoped for a common Ottoman national identity based on harmonious and equal coexistence of different religious groups, the Turks-Muslims who wanted to modernise, promote and eventually save their *millet* as well as the different national movements striving for autonomy or independence from the Ottoman rule (I must admit I have largely left aside the last cluster of groups in this article). As these engineers emphasised their position of experts-patriots that made them particularly entitled to and capable of not only catering for, but also identifying needs of their respective country/nation, they also questioned the capacity and good will of experts who did not belong to their community of allegiance, stressing the conflictive aspects of modern civilisation based on their vision of the global developments as "international competition" and on their understanding of history as a "ruthless fight for survival" that was gaining a particular intensity in their days.[73]

[72] See "Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti'nin Tarihçesi;" "Association;" Also stated in Martykánová, *op. cit.*, p. 137.

[73] Such language is shared by a wide range of sources of the period; see for example "Münâkehât;" Tüccarzade İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak*.

CONCLUSIONS

During the second half of the 19th century, engineers of different national and ethno-religious origins and allegiances established themselves as experts and professionals in the Ottoman Empire. Nevertheless, unlike in the case of the physicians, it is difficult to characterise these engineers as a professional community or communities. Particularly in the case of the Ottoman Muslims, we have observed that the engineers tended to argue and act from the position of government officials and enlightened Ottoman gentlemen, though we may ascertain that by the last third of the century different levels of the Ottoman administration constituted configuration spaces of more specific expert identities and discourses. The configuration of expert identities and discourses was stimulated by the creation of institutions such as the Ministry of Public Works or the *Hendese-i Mülkiye Mektebi*, the development of the provincial and municipal administration, the interaction with foreign engineers and, in general, the close connection to transnational developments in engineering. It was created, transfused and performed through publications, studies abroad and work at infrastructure projects that often represented multicultural spaces of redefinition of expert and professional identities. In this article, I have argued that the nature of the Hamidian regime, together with the close link of engineering to the state in the Ottoman Empire of that period, kept the engineers mostly out of an "Ottoman-centric" public debate that — despite the censorship — was in expansion during those decades. Nonetheless, different bodies of government, in expansion under Abdülhamid's rule, constituted a fertile ground for articulating and exercising expert identities and discourse.

The Young Turk Revolution not only made the latter trend more explicit and visible, but also transformed the general framework of professional discourses and experts' claim to authority by redefining the legitimacy of political power and by opening up the space for public debate and for all kinds of public action. Ottoman engineers immediately took the chance, a fact that indicates a previous consolidation of expert identity and discourse, however limited and fragmented. Basing their legitimacy on usefulness of their work and on expert knowledge, they claimed the right to shape the state interventionist policies within and without the bureaucratic apparatus. Furthermore, they also strove to expand and improve their standing within the private sector, using arguments of national entitlement (rather than exclusivity) to limit the privileged

position of foreign engineers. We may speak about the existence of fluid and overlapping communities of engineers in the Ottoman Empire during the Young Turk Period, namely one or more national ones (if we consider separately professional communities self-defined in national terms in regions enjoying a high degree of autonomy) and a transnational one.

In general, the engineers in the Ottoman Empire coincided in fashioning themselves as champions of the progress of civilisation as well as putting emphasis on their expert knowledge as a basis of their social legitimacy. As such, they participated in the configuration of *modern governmentality*, the Foucauldian multifocal domination system that not only implies centralisation of power within the state, but also includes decentralised production and reproduction of power in diverse locations. These centres bring into being new forms of — autonomous yet interconnected — authority, along with new — both compatible and contradictory — discourses. While sharing these characteristics of modern experts and professionals, the engineers in the Ottoman Empire were divided along the lines of their national and ethno-religious allegiances. These divisions were no less important for being unstable and shifting, because with the establishment of a constitutional regime, the country and the nation came to constitute the main framework of a legitimate expert and professional action, particularly in fields such as public works. The consolidation of an Ottoman national expert and professional community of engineers encompassing different ethno-religious groups was shattered by the breakdown of the Empire and of the *convivencia* amongst ethno-religious communities. It took several years for alternative frameworks for professional organisations and expert discourses to re-constitute themselves along new national lines.

BIBLIOGRAPHY

Akbaş (Meltem Kocaman), "Elektrik Mühendisi Mehmed Refik Fenmen: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Yenilikçi bir Aydın," *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* IX, 2007-2008, p. 101-119.

Akyürek (Göksun), *Bilgiyi Yeniden İnşa Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

Anastassiadou-Dumont (Méropi) ed., *Médecins et ingénieurs ottomans à l'âge des nationalismes*, Paris-Istanbul, Maisonneuve et Larose – Institut français d'études anatoliennes (coll. *Rencontres d'Istanbul*), 2003.

Anastassiadou-Dumont (Méropi), "Science et engagement : la modernité ottomane à l'âge des nationalismes," *in id.* ed., *Médecins*, p. 5-28.

"Association des architectes et ingénieurs en Turquie : statuts," *Génie civil ottoman* IV/3, 1914, p. 45-48.

Atayman (Mustafa Şevki), *Bir İnşaat Mühendisin Anıları 1897-1918*, Istanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi Yayınları, 1984 (2nd ed.: ed. İsmail Hakkı Aksoy).

Aysal Cin (Duygu), "Officials, Engineers and Experts in the Electrification of Ottoman Istanbul," unpublished paper presented at the "Experts in the Periphery (19th and 20th Centuries)" workshop, Valencia, 1-2 Dec. 2011.

Aysal Cin (Duygu), "Ottoman Engineers, Bureaucrats and their Identity around the Electrification of Istanbul (1876-1923)," unpublished paper presented at the "Shaping Landscapes and Building Expertise: the Role of Imperial Technology in the Making of the 19th and 20th Century World" conference, Lisbon, 10-13 Mar. 2013.

Backouche (Isabelle), "Expertise," *Genèses* LXV, 2006, p. 2-3.

Backouche (Isabelle), "Devenir expert," *Genèses* LXX, 2008, p. 2-3.

Bektaş (Yakup), "The Imperial Ottoman Izmir-to-Aydin Railway: the British Experimental Line in Asia," *in* İhsanoğlu *et al.* eds., *Science*, p. 139-152.

Berkes (Niyazi), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Istanbul, Doğu-Batı Yayınları (coll. *Doğu-Batı Yayınları* 1), 1978.

Beydilli (Kemal), "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e dair Risalesi," *in* Seyyid Mustafa, *İstanbul'da Askerlik Sanatı, Yeteneklerin ve Bilimlerin Durumu üzerine Risale*, ed. Hüsrev Hatemi, Kemal Beydilli. Istanbul, TÜYAP, 1986, p. 17-47.

Beydilli (Kemal), *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne: Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*, Istanbul, Eren Yayınları, 1995.

Boyar (Ebru), "The Press and the Palace: the Two-Way Relationship between Abdülhamid II and the Press, 1876-1908," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LXIX, 2006, p. 417-432 [URL: www.jstor.org/discover/10.2307/20182075?uid=3738016&uid=2&uid=4&sid=21103118013137, last access: 13/12/2013].

Brown (Michael), Christopoulos (Mariana), Hagtvedt Vig (Hanne), MacQuarrie (Aisling), Martykánová (Darina), Samardžić (Momir), "Transnational Dimensions," *in* Saúl Martínez Bermejo, Darina Martykánová, Momir

Samardžić eds., *Layers of Power: Societies and Institutions in Europe*, Pisa, PLUS – Pisa University Press, 2010, p. 231-268.

Burçak (Berrak), *Science, a Remedy for All Ills: Healing "The Sick Man of Europe," a Case for Ottoman Scientism*, unpublished Ph. D. thesis, Princeton, Princeton University, 2005.

Chatzis (Kostas), "Des ingénieurs militaires au service des civils : les officiers du génie en Grèce au XIXe siècle," *in* Konstantinos Chatzis, Efthymios Nikolaïdis eds., *Science, Technology and the 19th Century State: the Role of the Army, Conference Proceedings, Syros, 7-8 July 2000*, Athens, National Hellenic Research Foundation, 2003, p. 69-90.

Deringil (Selim), *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, London-New York, I. B. Tauris, 1998.

Elias (M. J.), « *Tuhfe'i-Hamidié* » *ou Moteur-Hydraulique-Marin*, Constantinople, Typographie et lithographie du journal *La Turquie*, 1879.

Fredj (Claire), "Quelle langue pour quelle élite ? Le français dans le monde médical ottoman à Constantinople (1839-1914)," *in* Güneş Işıksel, Emmanuel Szurek eds., *Turcs et Français: une histoire culturelle, 1860-1960*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014 (in press).

Georgiadou (Maria), "Expert Knowledge between Tradition and Reform: the Carathéodorys, a Neo-Phanariot Family in the 19th Century Constantinople," *in* Anastassiadou-Dumont ed., *Médecins*, p. 243-294.

Gülsoy (Ufuk), *Hicaz Demiryolu*, Istanbul, Eren, 1994.

Günergun (Feza), "Osmanlı Mühendis ve Mimarları arasında İlk Cemiyetleşme Teşebbüsleri," *in* Ekmeleddin İhsanoğlu ed., *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, 1. Millî Türk Bilim Tarihi Sempozyumu, 3-5 Nisan 1987*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987, p. 154-196 = *in* Cüneyd Okay, *Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Belgeleriyle*, Ankara, Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği, 2008, p. 41-73.

Günergun (Feza), "Berthed on the Shores of the Golden Horn: Traditional Learning, Technical Instruction and Burgeoning Industries in Ottoman Istanbul," *in* Darina Martykánová, Meltem Kocaman Akbaş, *A Marriage of Love and Convenience: Negotiating Science and Technology in Urban Space (18th to 20th Century)*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2014 (in press).

Güran (Tevfik) ed., *Osmanlı Malî İstatistikleri: Bütçeler, 1841-1918*, Ankara, T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (coll. *Tarihi İstatistikler Dizisi* VII), 2003.

Haddan (J. H.), *La Largeur de voie convenable pour les chemins de fer de la Turquie*, Constantinople, Imprimerie et lithographie centrales, 1873.

Hanioğlu (M. Şükrü), *The Young Turks in Opposition*, Oxford, Oxford University Press (coll. *Studies in Middle Eastern History*), 1995.

Hanioğlu (Şükrü), "Turkism and the Young Turks, 1889-1908," *in* Hans-Lukas Kieser ed., *Turkey Beyond Nationalism: towards Post-Nationalist Identities*, London, I. B. Tauris (coll. *International Library of Twentieth Century History* 8), 2006, p. 3-19.

Ifversen (Jan), "Text, Discourse, Concept: Approaches to Textual Analysis," *KONTUR* VII, 2003, p. 60-69.
İhsanoğlu (Ekmeleddin), Djebbar (Ahmed), Günergun (Feza) eds., *Science, Technology and Industry in the Ottoman World, Proceedings of the XXth International Congress of History of Science, Liège, 20-26 July 1997*, Turnhout, Brepols, 2000.
Kaçar (Mustafa), *Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Eğitim Anlayışındaki Değişmeler ve Mühendishanelerin Kuruluşu*, unpublished Ph. D. thesis, Istanbul, İstanbul Üniversitesi, 1996.
Kaçar (Mustafa), "The Development in the Attitude of the Ottoman State Towards Science and Education and the Establishment of the Engineering Schools (*Mühendishanes*)," *in* İhsanoğlu *et al.* eds., *Science*, p. 81-90.
Kadıoğlu (Sevtap), "Halkalı Ziraat Mekteb-i Âlisi Mecmuası üzerine bir İnceleme," *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* IV/1, 2002, p. 99-118.
Kadıoğlu (Sevtap), "Ziraat ve Sınaat Tercüme-i Fünun Odaları Mecmuası üzerine bir İnceleme," *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* V/2, 2004, p. 39-60.
Kara (Ismail), "Les notions de « science » (*ulûm*, *fünûn*) et d' « art » (*san'at*) à l'âge des réformes ottomanes," *in* İhsanoğlu *et al.* eds., *Science*, p. 31-47.
Karaca (Mehmet) ed., *İstanbul Teknik Üniversitesi ve Mühendislik Tarihimiz*, Istanbul, Mavi Ofset, 2012 [URL: www.arsiv.itu.edu.tr/ek/I.T.U. ve Muhendislik Tarihimiz.pdf, last access: 13/12/2013].
"Lettre de réclamation," *RTO* II, 1910, p. 3.
Lucena (Juan C.), "*De Criollos a Mexicanos*: Engineers' Identity and the Construction of Mexico," *History and Technology* XXIII, 2007, p. 275-288.
"Maksad-ı Teşkili," *Genç Mühendis* LV, 1912, p. 1-3.
"Maksadımız," *OMMCM* I, 1909, p. 9.
Malečková (Jitka), "Ludwig Büchner versus Nat Pinkerton: Turkish Translations from Western Languages, 1880-1914," *Mediterranean Historical Review* IX, 1994, p. 73-99.
Martykánová (Darina), *Reconstructing Ottoman Engineers: Archaeology of a Profession (1789-1914)*, Pisa, Plus – Pisa University Press (coll. *Doctoral Dissertations* 16), 2010.
Martykánová (Darina), *Los ingenieros en España y en el Imperio otomano: una historia comparada*, unpublished Ph.D. thesis, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2010.
Mehmed Esad, *Mir'ât-i Mühendishane-i Berrî-i Hümâyûn*, ed. Sadık Erdem, Istanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1986 (1st ed.: 1312 H [1894-1895]).
"Münâkehât ve Mufârakât Kararnamesi Esbâb-ı Mucibe Lâyıhası," in *Sosyo-kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi III*, Ankara, T. C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992, p. 1138-1150 [URL: www.ailetoplum.gov.tr/upload/athgm.gov.tr/mce/eskisite/files/kutuphane_11_sosyokulturel_degisme_surecinde_turk_ailesi_III.pdf, p. 295-307].
Mustafa Remzi, "Muharrerat," *OMMCM* V, p. 105.
"Notre programme," *RTO* I, 1910, p. 1.
Okay (Cüneyd), *Meşrutiyet Çocukları*, Istanbul, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, 2000.

Okay (Cüneyd), *Eski Harfli Mühendislik Dergileri*, Istanbul, Kurtiş Matbaası, 2004.

Okay (Cüneyd), *Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Belgeleriyle*, Ankara, Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği, 2008.

"Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Aza-yı Asliyyesi listesi," *OMMCM* I, p. 8-9.

OMMCM: Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Mecmuası I, 1909; IV, 1910; V, 1910; VII, 1910; X, 1910; XII, 1910.

"Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Namına Şura-yı Devlet Riyaseti'ne Takdim Olunan İstidanın Suretidir," *OMMCM* IV, p. 73-74.

"Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti Nizamname-i Umûmîsi," *OMMCM* I, p. 6.

"Osmanlı Mühendis ve Mimar Cemiyeti'nin Tarihçesi," *OMMCM* I, p. 3-5

Quataert (Donald), *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908: Reactions to European Economic Penetration*, New York, New York University Press (coll. *Studies in Near Eastern Civilization* 9), 1983.

Rabier (Christelle) ed., *Fields of Expertise: a Comparative History of Expert Procedures in Paris and London, 1600 to Present*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2007.

Rabier (Christelle), "Introduction: Expertise in Historical Perspective," *in* Rabier ed., *Fields*, p. 1-15 [URL: eprints.lse.ac.uk/43413/1/Rabier_Introduction_expertise_historical_2007.pdf, last access: 13/12/2013].

Refik (Mehmed), "Mühendis Mektepleri," *OMMCM* IV, p. 76-78.

Refik (Mehmed), "Mühendis Mektepleri II: Almanya'da Mühendis Mektepleri," *OMMCM* V, p. 109-114.

Refik (Mehmed), "Otomobil-Şımendifer Rekabet Mevhumesı ve Memalik-i Osmaniye'de Vasıta-i Nakliye Meselesi I," *OMMCM* IX, p. 249-254.

RTO: *Revue technique d'Orient*

Sigalas (Nikos), "*Devlet* et État : du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII[e] siècle ottoman," *in* Gilles Grivaud, Socrate Petmezas eds., *Byzantina et moderna : mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*, Athens, Alexandria, 2007, p. 385-415.

Tanyeli (Uğur), "19. Yüzyıl Türkiye'sinde Mimari Bilgi Alanının Yeniden Biçimlenişi," in *19. Yüzyıl Istanbul'unda Sanat Ortamı, Pre-HABITAT Symposium, 14-15 Mart. 1996*, Istanbul, Sanat Tarihi Derneği, 1996, p. 81-94.

Tekeli (İlhan), İlkin (Selim), "Mustafa Celaleddin Bey'in 'Bir Eyaletin Islah ve İmari Hakkında Mükaleme' Adlı Risalesi ve 19. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu'nda İmar Kavramının Gelişimi Üzerine Düşünceler," in *Bildiri Özetleri: XI. Türk Tarih Kongresi, Ankara, 5-9 Eylül 1990*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990, p. 1469-1492.

Tekeli (İlhan), İlkin (Selim), "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ondokuzuncu Yüzyılda Araba Teknolojisinde ve Karayolu Yapımındaki Gelişmeler," *in* Ekmeleddin İhsanoğlu, Mustafa Kaçar eds., *Çağını Yakalayan Osmanlı!*, Istanbul, İRCICA, 1995, p. 395-440.

Tekeli (İlhan), İlkin (Selim), "1908 Tarihli *'Umur-i Nafia Programı*'nın Anlamı üzerine," *in* Hidayet Yavuz Nuhoğlu ed., *Osmanlı Dünyasında Bilim ve*

Eğitim, Istanbul, İRCICA (coll. *Osmanlı Tarihi Kaynak ve Incelemeleri Dizisi* 7), 2001, p. 521-554.

Toprak (Zafer), *Milli Iktisat, Milli Burjuvazi*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları (coll. *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum, 1908-1950*), 1995.

Toprak (Zafer), *İttihat-Terakki ve Devletçilik*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları (coll. *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum, 1908-1950*), 1995.

Tsaliki (A. C.), "Le Malaise de Constantinople," *RTO* II, 1910, p. 10-11.

Tüccarzade İbrahim Hilmi, *Avrupalılaşmak: Felaketlerimizin Esbabı*, Istanbul, Matba'a-i Hayriyye ve Şürekâsı, 1916.

Uluçay (Çağatay), Kartekin (Enver), *Yüksek Mühendis Okulu*, Istanbul, Berksoy Matbaası (coll. *İstanbul Teknik Üniversitesi Kütüphanesi* 389), 1958.

Ünalın (Çetin), "Mimar ve Mühendisler Tarafından II. Meşrutiyet Döneminde İstanbul'da Yayımlanmış İki Dergi: *Génie civil ottoman* (1910) ve *Zeitschrift für Technik und Industrie in der Türkei* (1916)," *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* X, 2009, p. 59-96.

Van Damme (Stéphane), "Foreword: Expertise in Capital Cities," *in* Rabier ed., *Fields*, p. xi-xvii.

Varlık (Bülent), "Tanzimat ve Meşrutiyet Dergileri," *in* Murat Belge, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Istanbul, İletişim Yaynları, 1985, vol. I, p. 112-125.

Zandi-Sayek (Sibel), *Ottoman Izmir: the Rise of a Cosmopolitan Port, 1840-1880*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2012.

Zorlu (Tuncay), *Innovation and Empire in Turkey: Sultan Selim III and the Modernisation of the Ottoman Navy*, London – New York, I. B. Tauris (coll. *The Library of Ottoman Studies* 16), 2011.

Zürcher (Erik J.), "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908-1938," *in* Kemal H. Karpat ed., *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden-Boston-Cologne, Brill (coll. *Social, Economic and Political Studies of the Middle East* 76), 2000, p. 50-179.

Zürcher (Erik J.), *The Young Turk Legacy and Nation Building: from the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, London, I. B. Tauris (coll. *Library of Modern Middle East Studies* 87), 2010.

Darina Martykánová, *Les ingénieurs ottomans : la redéfinition des identités d'expert pendant le règne d'Abdülhamid II et les premières années de la Deuxième Période constitutionnelle*

Après la révolution jeune turque, on a vécu une prolifération des revues et associations d'ingénieurs. L'analyse du discours des ingénieurs montre un haut degré de consolidation d'une identité professionnelle fondée sur les connaissances spécialisées. On observe également que les ingénieurs ottomans – musulmans et non-musulmans –, mais aussi étrangers, voyaient dans leur fonction non seulement le simple exercice de leur métier, mais aussi l'élaboration de politiques publiques dans ce qu'ils concevaient comme leur champ d'action. Le présent article se donne comme objectif de rechercher les racines du discours des ingénieurs dans les décennies précédant la Deuxième Période constitutionnelle. Par ailleurs, il examine les divisions parmi ceux qui se reconnaissaient mutuellement comme ingénieurs, en suivant les contours des catégories nationales et ethno-religieuses en cours de mutation. Il cherche à prouver que dans l'Empire ottoman de la Deuxième Période constitutionnelle, une communauté transnationale d'ingénieurs coexistaient, s'empiétaient et se heurtaient contre les communautés professionnelles émergeantes organisées selon des critères nationaux, eux même en cours de redéfinition.

Darina Martykánová, *Ottoman Engineers: the Redefinition of Expert Identities during the Reign of Abdülhamid II and the Early Years of the Second Constitutional Period*

After the Young Turk Revolution, engineering journals and associations proliferated in the Ottoman Empire. The analysis of the engineers' discourse reveals a high degree of consolidation of a professional identity based on expert knowledge. It also shows how the engineers — Ottoman Muslims and non-Muslims as well as foreigners — felt entitled not only to carry out, but also to shape public policies in what they understood as their field of action. This article attempts at unearthing the roots of the engineers' discourse to the decades that preceded the Second Constitutional Period. Furthermore, it examines the divisions among those who acknowledged one another as an engineer, tracing them along the shifting national and ethno-religious lines. The article argues that, in the Ottoman Empire of the Second Constitutional Period, a transnational community of engineers coexisted, overlapped and clashed with emerging professional communities organised along national lines; lines which were, in turn, also in a process of major redefinition.

AUTOUR DU DOCUMENT DE 1386 EN FAVEUR DE RADOSLAV SABLJA (ṢABYA/SAMPIAS) : DU BEYLICAT AU SULTANAT, ÉTAPE MÉCONNUE DE L'ÉTAT OTTOMAN

Des idées reçues peuvent parfois induire de graves erreurs sur le plan historique. C'est surtout le cas des documents appartenant aux premières décennies de l'État ottoman, qui font encore de nos jours l'objet d'interprétations erronées. La raison en est l'insuffisance des sources et le récit tendancieux des chroniques ottomanes qui trompent le lecteur sur le déroulement des événements. Prisonniers des clichés véhiculés par les chroniques, les historiens n'ont pas pu comprendre l'évolution de l'Empire ottoman au cours du XIVe siècle. C'est la raison pour laquelle nous avons mis tant de temps à résoudre un débat autour de l'un des plus vieux documents ottomans, conservé dans le monastère de Saint-Paul au mont Athos. Il s'agit d'un acte daté de 1386, attribuant à un certain Ṣabya plusieurs biens situés en Macédoine.

V. Boškov publia l'acte en 1979[1], qui attira tout de suite la curiosité de maint historien, en raison de sa date. Toutefois, l'absence du nom de

Irène Beldiceanu-Steinherr, directrice de recherche au CNRS, UMR 8032 : Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques, 190-198 avenue de France, F-75244 Paris Cedex 13.
beldicea@ehess.fr
Raúl Estangüi Gómez, chercheur au CNRS, UMR 8167 : Orient et Méditerranée, textes-archéologie-histoire, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Collège de France, 52 rue du Cardinal-Lemoine, F-75231 Paris Cedex 05.
r_estangui@hotmail.com

[1] Boškov, « Jedan originalan nišan ».

Turcica, 45, 2014, p. 159-186. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032668

l'émetteur rendit son interprétation difficile, l'acte étant endommagé dans sa partie supérieure, là où l'on s'attend en général à trouver sa signature. Chacun y allait de sa propre interprétation. Les uns, comme Boškov, le considéraient comme authentique et l'attribuaient au souverain Murād Ier (1362-1389) ; les autres le rejetaient comme un faux parce que le document parle d'un acte précédent délivré par le père de l'auteur accordant à Ṣabya deux villages situés en Macédoine ; or Orḫan, le père de Murād Ier, décédé en 1362, n'eut jamais aucune autorité sur la Macédoine et il ne put donc attribuer aucun bien dans cette région[2]. Boškov rédigea une réponse pour contredire l'article de I. et N. Beldiceanu qui avait postulé que l'acte était un faux[3]. Quelques années plus tard, H. G. Majer reprit l'article de Boškov[4], plaidant pour l'authenticité du document à la suite d'une analyse des expressions et d'une comparaison avec d'autres documents du même genre. Bien que les deux camps ne voulussent pas renoncer à leurs convictions, on avouait avec une pointe d'amertume que le document gardait son mystère. I. et N. Beldiceanu ont terminé leur article avec une phrase qui témoigne de leur désarroi : « Ce document prouve une fois de plus qu'on ne peut arriver à des résultats valables que grâce à une collaboration pluridisciplinaire ». Et il en fut ainsi…

La mise à contribution de la documentation byzantine a permis de résoudre enfin le problème. Non seulement elle a écarté tout soupçon quant à l'authenticité de l'acte, mais elle a surtout permis d'identifier la personne qui le délivra. En effet ce n'est pas Murād auquel nous devons la paternité de l'acte[5]. Mais avant d'entamer la discussion, il convient de se pencher une fois de plus sur le contenu du document pour déterminer les points de repère et les confronter aux données historiques.

[2] Beldiceanu, Beldiceanu-Steinherr, « Un faux document ottoman ».

[3] La réponse de Boškov devait être publiée dans la revue *Turcica*, mais son décès prématuré mit fin au projet, le contenu de son texte demeurant par conséquent inconnu du public. Ses arguments en faveur de l'authenticité de l'acte reposaient fondamentalement sur l'analyse diplomatique du document.

[4] Majer, « Some Remarks ».

[5] La même année que son article sur l'acte de 1386, Boškov publia un second document concernant Orḫan, le fils de Süleymān Čelebi, daté du mois de *ševvāl* 814 (26 jan. – 4 fév. 1412) : Boškov, « Ein *Nišān* ». Dans cet article, Boškov parle aussi du document de 1386 et réitère qu'il fut délivré par Murād Ier et que le père défunt ne pouvait être qu'Orḫan (*ibid.*, p. 128).

Transcription[6]

1 *…[o]ldur kim; biti…*
2 *Ṣabyāya merḥūm ġāzī babam, ṭāba s̱erāhu*
3 *virdüg[i] bitiniñ ičinde her nekim*
4 *varsa ben dāḫi dürüst ve müsellem*
5 *dutdum ki babam zamānında niğeyse*
6 *girü bayāğılayın ola ve dāḫi Andiġōne*
7 *adlu ve Aġas̱i adlu köyi bendāḫi timar*
8 *lığa virdim ki maḥṣūlātını kendü veğhi*
9 *ma'īšetine ṣarf ide ve dāḫi nekadar*
10 *emlāk[ı] varsa yiye, ba'd elyevm hic aferīde*
11 *māni' ve mu'ārıẓ olmıya, biti mutāla'a qılanlar*
12 *ḥaqīqat bilib i'timād qılalar, taḥriran fīševvāl sene s̱emān ve s̱emā-nīn ve seb'amia.*

Traduction

« [L'ordre] est le suivant[7]. Tout ce qui est mentionné dans le document attestant que ces biens furent accordés à Ṣabya de la part de mon père, le défunt *ġāzī,* que sa terre lui soit agréable, tout cela moi je l'ai considéré aussi comme sincère et correct et je lui ai octroyé tout cela à titre de *timar* afin que ce qui existait à l'époque de mon père continue à exister selon l'habitude. En outre, le village (*köy*) appelé Andiġōne et le village appelé Aġas̱i, je les ai accordés à titre de *timar* afin qu'il en emploie le revenu pour subvenir à ses besoins. Il dépensera pour lui-même tout ce qu'il a comme biens. Dorénavant personne ne l'en empêchera ou ne s'opposera [à cela]. Tous ceux qui examineront le document le considéreront comme véridique et lui accorderont confiance. Écrit au mois de *ševvāl* de l'année 788 (26 oct. – 23 nov. 1386). »

[6] La transcription proposée par Boškov (« Jedan originalan nišan », p. 228-230) contient des erreurs. Certaines sont dues à la rédaction maladroite du document. L'auteur du XIVe siècle a commis de nombreuses fautes d'orthographe. On a l'impression qu'il ne disposait pas d'une culture écrite très poussée. Il a, par exemple, séparé un mot pour passer à la ligne, chose inusuelle en écriture arabe ; il a parfois oublié certaines désinences ou il les a séparées des mots auxquels elles devraient être accolées. Signalons l'emploi d'un mot tombé en désuétude : « *bayāğılayın* » (« comme auparavant ») ; cf. *Tarama Sözlüğü*, p. 464. Nous avons décidé de fournir une nouvelle version du texte en essayant de préserver, dans la mesure du possible, ces anomalies.

[7] Le début de la première ligne est très endommagé. On ne peut lire qu'« *[o]ldur kim* » (c'est le suivant) et, plus loin, le mot « *biti* » (document), que nous avons décidé de ne pas traduire parce que la suite manque et plusieurs interprétations seraient possibles. Boškov a omis de transcrire la première ligne, ce qui a entraîné un décalage de la numérotation des lignes. Il a omis aussi Ṣabya, le nom du bénéficiaire de l'attribution des biens.

Les points de repère

a. L'émetteur du document reste inconnu puisque la partie supérieure est endommagée.
b. Ṣabya est la transcription en turc du nom de famille serbe Sablja, qui se présente en grec sous la forme Sampias. Le bénéficiaire de l'acte doit être un certain Radoslav Sampias, un soldat pronoïaire qui est bien attesté en Macédoine par la documentation byzantine de la fin du XIVe et du début du XVe siècle[8].
c. Le père défunt de l'émetteur, qui porte le titre de *ġāzī*, avait déjà attribué à Ṣabya des biens à titre de *timar*, sur lesquels aucun historien ne s'est interrogé.
d. Les biens accordés à Ṣabya par le présent acte, avec le statut de *timar*, consistaient essentiellement en deux villages, Andiġōne (Antigonia) et Aġaṣi (Agathè), situés en Macédoine centrale.
e. Comme il s'agit, en partie, d'un acte de renouvellement, la mort du père de l'émetteur du document doit être relativement récente.
f. Le document porte la date du mois de *ševvāl* 788 (26 oct. – 23 nov. 1386).

Tous les historiens qui se sont prononcés en faveur de l'authenticité du document ont considéré que les indices que nous avons relevés étaient suffisants pour postuler que la personne qui l'avait émis était le souverain Murād Ier, puisque la date de l'acte correspond aux années de son règne (1362-1389). Il en résulte que le père, qualifié dans l'acte de « défunt *ġāzī* », ne peut être autre qu'Orẖan, décédé à Brousse en 1362[9]. Toutefois, cette solution ne pouvait être retenue parce qu'Orẖan n'a jamais pu accorder des terres en Macédoine[10]. Avant d'émettre un jugement hâtif, il faut élargir le champ d'investigation. Commençons par l'étude des actes grecs relatifs à Ṣabya afin de connaître l'histoire de ses biens.

[8] Boškov n'avait proposé aucune identification pour Ṣabya. On doit à Beldiceanu, Beldiceanu-Steinherr, *art. cit.* le rapprochement avec le pronoïaire serbe Radoslav Sampias. Pour Radoslav Sampias, voir, en premier lieu, l'entrée 24781 du *PLP*. Pour la forme serbe du nom, voir Bubalo, « Ραδοσθλάβος Σάμπιας », qui traduit *Sablja* par « le sabre » et considère qu'il s'agit d'un surnom soulignant l'habilité de Radoslav à manier ce type d'épée.

[9] Schreiner éd., *Die byzantinischen Kleinchroniken*, vol. 2, p. 290.

[10] Bartusis, *Land*, p. 595-596, n. 50, est arrivé à la même conclusion, mais il a confondu le contenu du premier acte délivré par le « défunt *ġāzī* » (attribué par l'historiographie à Orẖan) et celui de 1386 (attribué à Murād Ier). D'autre part, l'auteur n'a proposé aucune solution au problème : « *In my view, the idea that Radoslav Sampias had been granted two villages as a* timar *by Orhan (two villages different from those over which he received hereditary rights from the Byzantine emperor in 1378) is far-fetched. The Turks had no firm presence in the Chalkidike during Orhan's reign. It is much more likely that the arrangement was concluded under his successor Murad I* ».

—— RADOSLAV SABLJA, SAMPIAS OU ṢABYA : DE PRONOÏAIRE À TIMARIOTE

Le premier acte qui parle de Ṣabya est un chrysobulle délivré en novembre 1378 par l'empereur byzantin Andronic IV (1376-1382), en vertu duquel Ṣabya était confirmé dans la possession de deux « villages abandonnés » (*palaiochôria*) qu'il avait possédés jusqu'à cette date à titre de *pronoia,* Néochôrion et Abramitai[11], et obtenait le droit de les détenir en pleine propriété et de les transmettre héréditairement[12].

Soldat serbe, Ṣabya dut arriver en Macédoine à la faveur de la conquête de cette région par le tsar Étienne IV Dušan, dans les années 1340[13]. En effet, Néochôrion avait appartenu au monastère athonite de Lavra jusqu'à cette date. Il dut être confisqué et attribué à Ṣabya lors de la conquête serbe de la région[14], qui entraîna d'autres changements dans le régime de propriété de la terre en Macédoine[15]. Après la disparition du pouvoir serbe dans la région (1371), Ṣabya réussit non seulement à conserver ces villages, mais à élargir ses droits. Nous avons vu qu'en 1378 il se fit accorder par l'empereur Andronic IV le droit de pleine propriété sur ces villages et la possibilité de les transmettre héréditairement. Le cas de Ṣabya semble avoir été exceptionnel, puisque les actes grecs montrent que, après la restauration byzantine en Macédoine dans les années 1370, la plupart des biens fonciers de la région furent restitués aux anciens propriétaires byzantins[16]. Or il s'avère que Ṣabya fut capable de s'adapter aux changements politiques. Il fit preuve d'un opportunisme qui lui permit la sauvegarde de ses biens, même après l'occupation de la Macédoine par les Ottomans (1383). Mieux, à cette époque, Ṣabya se fit accorder en supplément deux autres villages (Andiġōne

[11] Lefort, *Villages*, p. 25-26 (Abramitai) et p. 108-110 (Néochôrion).

[12] L'acte est édité dans Dölger éd., *Aus den Schatzkammern*, nº 11, vol. I, p. 48-49. Sur cet acte, voir aussi Binon, *Les Origines*, nº 8, p. 263-265 ; Chrysochoïdès, « Ἱερὰ μονὴ », nº 2, p. 255-256 ; p. 257, pl. 1. Nous rappelons qu'un bien accordé au titre de *pronoia* n'appartenait pas en pleine propriété à son bénéficiaire. Il était donné à titre viager, généralement contre prestation d'un service militaire. Toutefois, dès la seconde moitié du XIIIe siècle, les empereurs byzantins commencèrent à transformer certains biens de pronoïaires en biens transmissibles. Ce fut un moyen de gagner leur soutien sur le plan politique. Sur la *pronoia*, voir Bartusis, *op cit*. Le droit de transmettre ces biens héréditairement est exprimé par la formule *kata logon gonikòtetos*, fréquente dans la documentation byzantine de l'époque. L'acte dit en outre que les enfants de Sampias devaient remplir le même service à l'empereur que leur père : nous pensons, à la suite de l'historiographie, qu'il s'agit du service militaire (*ibid*., p. 461, n. 200). Quant au droit de pleine propriété, il permettait au pronoïaire d'aliéner les biens s'il le voulait, par vente ou donation, ce qui était complètement interdit dans le cas des biens pronoïaires ordinaires. De plus, Andronic IV accordait à Sampias la permission de construire une tour (*pyrgos*) à ses frais.

[13] Du même avis sont : Dölger éd., *op. cit*., vol. I, p. 48-49 ; Ostrogorskij, *Pour l'histoire*, p. 128.

[14] Lefort, *op. cit*., p. 108.

[15] Sur cette question, voir Estangüi Gómez, *Byzance*, p. 99-102.

[16] Voir par exemple Oikonomidès, « The Properties », p. 183.

et Aġaṣi), bien que ses droits connussent probablement une diminution, puisque l'acte de 1386 ne parle ni du droit de pleine propriété, ni de transmission héréditaire.

Lors de la restauration du pouvoir byzantin en Macédoine en 1403, après la défaite de Bāyezīd Ier à Ankara (juillet 1402), Ṣabya garda au moins la propriété des deux villages de Néochôrion et Abramitai[17]. Il présenta alors aux autorités byzantines le chrysobulle d'Andronic IV de 1378, qui prouvait ses droits de propriété sur ces villages ainsi que sa capacité de les transmettre après sa mort. En effet, le 1er juin 1405, Radoslav Ṣabya établit un acte par lequel il fit donation de ses deux villages au monastère de Saint-Paul situé au mont Athos[18]. L'acte mentionne la terre de culture, les paysans qui y étaient installés (*proskathèménoi*), des vignes en location, des pêcheries, des redevances, d'autres vignes qui avaient été plantées par Ṣabya, et des arbres fruitiers. L'acte dit que la moitié des revenus de ces biens appartiendrait aux moines de Saint-Paul et l'autre moitié à ses deux enfants leur vie durant, mais qu'après leur mort le tout devait revenir au monastère. Ṣabya donna aussi aux moines une tour qu'il y avait fait bâtir et céda à ses enfants, à titre viager, les revenus des maisons situées près de cette tour. Cet acte fournit l'image d'un domaine qui avait été amélioré par son propriétaire en dépit des crises survenues. Nous avons ainsi un témoignage de plus de la capacité de Ṣabya d'épargner à ses biens les conséquences des changements politiques et des raids des milices locales.

La donation de Ṣabya fut confirmée à la même date (1405) par un chrysobulle du co-empereur Jean VII Palaiologos, gouverneur de Thessalonique de 1404 à 1408[19]. Un an plus tard, en octobre 1406, Jean VII ratifia aux moines de Saint-Paul, cette fois par *prostagma*[20], la donation de Ṣabya, qui était décédé entretemps[21].

[17] Dans le traité conclu en 1403 entre l'empereur byzantin Jean VII et Süleymān Čelebi, le fils de Bāyezīd Ier, il est stipulé que dans les territoires recouvrés par Byzance, les biens détenus de plein droit devaient rester aux mains de leurs propriétaires, mais que les biens accordés au titre de *timar* par le souverain ottoman devaient retourner aux mains du fisc byzantin. Sur cette question, voir Estangüi Gómez, *op. cit.*

[18] Édition dans *Χρονογραφικὴ καὶ τοπογραφικὴ ἱστορία*, p. 103-106. Sur cet acte, voir aussi Binon, *op. cit.*, nº 19, p. 278-281 ; Chrysochoïdès, « Ἱερὰ μονὴ », nº 27, p. 276. Le monastère de Saint-Paul était une fondation ancienne dont les origines sont liées à celles du couvent Xéropotamou. Toutefois, Saint-Paul tomba en ruine au cours du XIe siècle. Durant le troisième quart du XIVe siècle, il fut acquis par deux aristocrates serbes, Gérasimos Radônias et Arsénios Pagasis, qui le restaurèrent. Au cours du XVe siècle, Saint-Paul s'enrichit par de nombreuses donations de l'aristocratie chrétienne des Balkans. Sur l'histoire de Saint-Paul, voir Binon, *op. cit.*, p. 183-193.

[19] L'acte a été édité à plusieurs reprises, la dernière fois dans *Χρονογραφικὴ καὶ τοπογραφικὴ ἱστορία*, p. 106-108 ; voir aussi Binon, *op. cit.*, nº 20, p. 284-286 ; Chrysochoïdès, *art. cit.*, nº 3, p. 256. Cet acte mentionne le chrysobulle d'Andronic IV de 1378.

[20] Moins solennel que le chrysobulle, le *prostagma* était une ordonnance délivrée par les empereurs byzantins : Kazhdan éd., *The Oxford Dictionary*, p. 1740.

[21] Édition dans Dölger éd., *op. cit.*, nº 42, p. 119-120 (« *Ῥοδοσθλάβου τοῦ Σάμπια ἐκείνου* », *l.* 3-4). Cet acte confirme aussi la donation à Saint-Paul de plusieurs biens situés

Ce dossier témoigne en effet de la continuité étonnante du régime de la propriété de Ṣabya au cours de la seconde moitié du XIVe siècle. Certes, l'acte de 1386 ne parle pas des villages de Néochôrion et d'Abramitai, mais seulement d'Andiġōne et d'Aġaṣ̱i. On pourrait avancer par conséquent qu'il s'agissait de deux groupes de biens différents. Une enquête sur la topographie révèle toutefois que les quatre villages étaient contigus et qu'ils ont dû être rassemblés pour constituer un seul et grand domaine au profit de Ṣabya.

CONSIDÉRATIONS D'ORDRE GÉOGRAPHIQUE : LES VILLAGES ANDIĠŌNE ET AĠAṢ̱I

Andiġōne (ou Andiġōna) et Aġaṣ̱i, transcrits ici selon l'orthographe des documents ottomans, se trouvaient en Macédoine centrale à l'est du golfe Thermaïque. Andiġōne était situé sur l'emplacement de la cité hellénistique d'Antigoneia, ce qui suggère une continuité de l'occupation du sol remontant à l'Antiquité. Dans la documentation byzantine, le lieu figure en tant que village (*chôrion*) depuis la fin du XIIIe siècle[22]. On le retrouve ensuite, déjà sous domination ottomane, dans un registre du règne de Murād II (1421-1451) ; toutefois ce n'était plus un village à cette époque mais une terre arable (*mezra'a*)[23]. Elle était exploitée par des gens « de l'extérieur », en d'autres termes par des gens qui n'étaient pas inscrits comme *raïa*[24]. La localité a survécu jusqu'au dernier

à Thessalonique (*l.* 15-16). Puisque cette dernière donation n'apparaît pas dans l'acte de donation établi par Radoslav en 1405, ni dans le chrysobulle de confirmation de la même année, nous pensons qu'il doit s'agir des biens légués au monastère par testament. Sur cet acte, voir aussi Binon, *op. cit.*, n° 21, p. 286-287 ; Chrysochoïdès, *art. cit.*, n° 4, p. 259.

[22] Pour Andiġōne à l'époque byzantine, voir Lefort, *op. cit.*, p. 30-33 et carte n° 11. La documentation suggère qu'il s'agissait d'un village constitué de deux hameaux : Épanô Antigonia et Katô Antigonia.

[23] Todorov, Nedkov éd., *Fontes*, p. 458-459 (texte en ottoman avec traduction en bulgare). Le début du registre manque. Selon les dates inscrites dans le texte, il appartient au règne de Murād II. Dans ce registre, Andiġōne est mentionné une seconde fois sous la forme d'Andiġōniya (*ibid.*, p. 424-425). Bien que qualifié de terre arable, ses habitants étaient devenus des riziculteurs et des sauniers et le bien était exploité par le célibataire Qosta, fils du mécréant Hamza (la présence de chrétiens aux noms turcs n'était pas une exception à l'époque). Il s'avère donc que le territoire fut partagé et attribué à des personnes différentes, si Andiġōne et Andiġōniya désignent le même territoire.

[24] Les auteurs du présent article ont souvent constaté les ressemblances dans le mode d'exploitation de la terre à Byzance et dans l'Empire ottoman. Le terme *raïa* est proche de celui de parèque. Tous deux désignent le paysan qui exploite une parcelle de terre appartenant à l'État (à Byzance, aussi à un grand propriétaire) et pour laquelle il verse une redevance (*télos*/*resm-i čift*) à titre d'impôt. Lorsque le parèque ou le *raïa* meurt, un fils lui succède dans l'exploitation de la terre ; s'il n'y a pas d'héritiers, l'État reprend le bien. Il y a dans les systèmes byzantin et ottoman une autre catégorie de paysans, appelés en

recensement de Meḥmed II (1478-1479), peut-être un peu au-delà[25]. Dans ce registre, Andiġōne dépendait, avec la localité de Néochôrion, du village de Karvaya (autrefois Karbia, aujourd'hui Nea Silata) et les deux localités avaient le statut de *mezra'a*. La terre de labour d'Andiġōne faisait, avec les villages Ayo Marina et Ayo Yorgi, partie du *timar* du portier Meḥmed.

Le village appelé par notre acte Aġas̱i doit être identifié au village byzantin nommé Agathès. Il s'agissait d'une ancienne dépendance d'un monastère de la région, appelé Théotokos de la Kantakouzènè, qui fut absorbé par le grand monastère athonite de Lavra peu avant 1321[26]. La localisation exacte du village demeure difficile à préciser, mais il est certain qu'il était proche d'Andiġōne, puisque dans un acte de recensement byzantin il était englobé dans l'un des domaines que Lavra possédait à proximité de ce village, sans doute dans celui de Néochôrion[27]. Le toponyme disparaît par la suite de la documentation byzantine et nous n'en avons trouvé aucune trace dans les registres ottomans.

L'étude topographique montre que les deux villages mentionnés dans l'acte de 1386, Andiġōne et Aġas̱i, étaient situés dans la même région que les biens qui apparaissent dans la documentation byzantine, Néochôrion et Abramitai. C'est pourquoi nous supposons que ces deux derniers villages, donnés à Ṣabya – selon toute vraisemblance – à l'époque de la conquête serbe et confirmés par la suite par l'empereur byzantin, constituaient le premier groupe de biens dont parle, sans aucune précision, l'acte de 1386, à savoir les biens que Ṣabya détenait en vertu d'un document délivré par le père de l'auteur de l'acte de 1386, le « défunt *ġāzī* ».

grec (*ἔξωθεν*) et en turc (*ḫāriğden*) « venus de l'extérieur » (en plus d'autres qualificatifs), qui ne sont pas considérés comme parèques ou *raïa*, puisqu'ils ne sont pas inscrits dans le rôle du fisc. Ces paysans étaient souvent employés comme main-d'œuvre à Byzance pour l'exploitation de grands domaines (ce fut, par exemple, le cas à Lemnos dans la seconde moitié du XIVe siècle). Dans l'État ottoman, ils sont peu nombreux, proviennent souvent des villages avoisinants, mais parfois aussi de loin, et recherchent une terre arable. Quant aux grandes surfaces d'Anatolie, les terres irriguées étaient labourées par une catégorie d'ouvriers agricoles à part, un héritage de l'État seldjoukide. Meḥmed II a établi le même système près de Constantinople pour assurer l'approvisionnement de la ville.

[25] Le dernier recensement de Meḥmed II de la région est inédit : archives de la Présidence du Conseil, registre de Cadastre (Tapu Defteri) no 7 (cité dorénavant TD 7), de 883 (1478-1479), p. 639.

[26] Pour l'histoire d'Agathès/Aġas̱i, voir Svoronos, « Le domaine ».

[27] Un acte de recensement de janvier 1321 mentionne une famille de parèques de la région d'Agathè parmi les biens que Lavra possédait dans la région de Kalamaria (Chalcidique occidentale) : Lemerle *et al.* éd., *Actes de Lavra II*, no 109, *l.* 936-939. Svoronos (*art. cit.*) a suggéré qu'Agathè pourrait avoir été inclus dans l'un des domaines que Lavra possédait à Lôrôton ou à Sarantaréa (cf. Lemerle *et al.* éd., *Actes de Lavra IV*, carte 4, p. 100-101 ; Lefort, *op. cit.*, cartes nos 4 [Sarantaréa] et 11 [Lôrôton]). Toutefois, nous pensons qu'il est plus vraisemblable qu'Agathè ait été inclus dans le domaine que Lavra possédait dans le village de Néochôrion : cf. *ibid.*, carte no 11.

Une preuve supplémentaire de cette identification est le fait que Ṣabya continuait à posséder Néochôrion et Abramitai après la période de la première domination ottomane, c'est-à-dire après 1402, et que ces villages avaient le même statut juridique qu'Andiġōne et Aġas̱i : le terme *palaiochôrion* employé dans l'acte byzantin de 1378 et celui de *mezra'a* dans les registres du XV[e] siècle suggèrent que ces quatre villages avaient été désertés par les villageois d'origine. N'ayant pas de paysans inscrits formellement, ces terres constituaient dorénavant des terres arables. En effet, contrairement à ce que suggère l'appellation, ces termes ne désignent pas des terres abandonnées, mais des champs de culture situés dans le territoire d'un ancien village[28]. Dans le cas de la *pronoia/timar* de Ṣabya, ces champs furent sans doute rassemblés afin de former un seul domaine.

LA SITUATION DES OTTOMANS EN EUROPE DANS LE TROISIÈME QUART DU XIV[E] SIÈCLE

L'acte de 1386 n'était que la confirmation d'un acte turc plus ancien accordant à Ṣabya le droit de continuer à détenir les biens qu'il avait possédés sous l'administration byzantine. Nous avons écarté d'emblée la possibilité que ce premier acte turc puisse avoir été délivré par le souverain ottoman Orḫan, père de Murād I[er], puisqu'il n'a jamais exercé son autorité en Macédoine. Toutefois, ce postulat a fait fortune dans l'historiographie et certains auteurs ont même écrit qu'Orḫan offrit sa protection aux monastères byzantins de Macédoine[29]. La raison de cette confusion

[28] Nous avons émis nos réserves quant à la possibilité de déterminer l'évolution démographique de la population paysanne à partir de la seule mention de *palaiochôria* : Estangüi Gómez, *op. cit.*, p. 483-484. L'emploi fréquent de ce terme dans les actes à partir de la première moitié du XIV[e] siècle montre simplement que les campagnes byzantines connurent un phénomène de concentration de l'habitat en raison de l'insécurité, entraînant de ce fait l'abandon de nombreux lieux d'habitation. Même si nous pensons que les crises de cette période ont dû provoquer un abaissement considérable de la population, surtout à partir de l'irruption de la peste noire (1347), nous ne pouvons pas fonder cette hypothèse sur l'emploi de ce terme, puisque l'abandon d'un village ne témoigne pas de la disparition de ses habitants, mais simplement d'un changement dans l'occupation du sol.

[29] S'appuyant sur le témoignage de plusieurs chroniques ottomanes (Yazığıoğlu et Müneğğimbašı), E. Zachariadou a maintes fois exposé l'hypothèse selon laquelle les moines du monastère de Prodrome près de Serrès (Macédoine orientale) auraient obtenu un document d'Orḫan leur accordant sa protection pour les biens du monastère en Macédoine : cf. Zachariadou, « Early Ottoman Documents », p. 10-11 ; *id.*, « "A Safe and Holy Mountain" », p. 127 ; *id.*, « Some Remarks », p. 27. De même, Zachariadou considère que les moines du mont Athos auraient réussi également à s'attirer la bienveillance de ce souverain ottoman grâce à la médiation de l'empereur Jean VI Kantakouzènos (1347-1354) qui avait employé des troupes ottomanes dans la deuxième guerre civile byzantine et marié l'une de ses filles à Orḫan (cf. *ibid.*, p. 28).

semble résider dans le fait qu'un épais brouillard plane encore de nos jours sur le premier siècle de l'histoire de l'État ottoman, commençant avec Os̱mān, fondateur de la dynastie : ce dernier apparaît pour la première fois sur la scène de l'histoire en 1302 dans le récit que l'historien byzantin Géôrgios Pachymérès offre de la bataille de Bapheus[30], alors que les chroniques ottomanes n'en disent mot. Mais ce sont surtout les années entre l'expédition de Süleymān Paša en Thrace pour venir en aide à Iôannès Kantakouzènos (à partir de 1348) et la prise de Thessalonique par les Ottomans (1387) qui demeurent les plus opaques.

Il s'est avéré que les chroniques ottomanes ne nous aident pas beaucoup à donner de cette période une image correcte. Si elles ont provoqué à l'époque de P. Wittek un véritable enthousiasme, il fallut vite déchanter. Il aurait été nécessaire de prendre les chroniques ottomanes les plus anciennes pour ce qu'elles sont, non pas de véritables ouvrages d'histoire, mais des récits qui étaient lus en réunion, à voix haute, pour satisfaire la curiosité des auditeurs. Cela ressort clairement de plusieurs passages qui comprennent des questions avec leurs réponses[31]. Ce procédé permettait aux chroniqueurs de s'octroyer des libertés. Ils louaient d'une part le souverain pour sa piété et son obéissance aux préceptes de l'islam, d'où l'importance donnée à la guerre sainte et aux combattants de la foi, bien que le mot *gāzī* à l'origine ne correspondît pas à une notion religieuse[32]. Ils passaient d'autre part sous silence des événements qui n'étaient pas à son honneur. N'oublions pas, par exemple, que 'Ašıqpašazāde, l'un des plus célèbres chroniqueurs pour les premiers siècles de l'histoire ottomane, a écrit son œuvre à la fin du XVe siècle et à un âge avancé. Les faits qu'il décrit sur le début de l'État ottoman faisaient partie, déjà à son époque, d'un passé lointain et se transmettaient comme les légendes, de génération en génération. Nous avons tous été inconsciemment victimes de ces clichés, car nous les avons pris pour des témoignages véridiques.

Il ne s'agit pas ici pour autant de discréditer les premières chroniques, mais de reconnaître leur caractère particulier qui permettait d'enjoliver les faits. C'est pourquoi des passages sont restés obscurs jusqu'à une date récente. Certains intéressent notre enquête parce qu'ils concernent l'installation des Ottomans en Europe. Par exemple, la phrase « Ḥāğğı Ilbeyi et Evrenos [Bey] précédèrent Murād et le conduisirent à Andrinople » revient telle quelle dans toutes les chroniques. Ces dernières tentent de suggérer que ce fut Murād qui prit Andrinople[33]. On sait néanmoins, grâce aux sources les plus diverses, byzantines, ottomanes, ainsi qu'à Leonclavius,

30 Pachymérès, *Relations*, p. 358.

31 Dans *Die altosmanische Chronik* de 'Ašıqpašazāde, il y a des passages introduits par le mot « *su'āl* » (question) : p. 213, p. 214, p. 233, p. 234 ; d'autres passages parlent de « *māğerā* » (événement, histoire). Nešrī (*Kitâb-ı Cihan-nümâ*) commence chaque section avec le mot « *ḥikāyet* » (histoire, conte).

32 Beldiceanu-Steinherr, « Analyse ».

33 Beldiceanu-Steinherr, « La conquête », p. 453 et n. 88 et 89.

que Ḥāǧǧı Ilbeyi, originaire de l'émirat de Qarasi, et Evrenos Bey commandaient un groupe de Turcs qui s'était établi en Thrace avant l'arrivée même de Murād. C'est ce groupe qui prit Andrinople en 1369[34]. Deux années plus tard, il vainquit les Serbes dans la bataille de la Maritza (septembre 1371)[35]. Quant aux Ottomans, ils avaient perdu durant cette période leur capacité d'agir en Europe : la prise de Gallipoli par le comte Amédée de Savoie (1366) avait coupé le passage par les Dardanelles.

Les chroniques ottomanes tentent de maquiller les événements écoulés entre la mort de Süleyman Pacha (1357), fils d'Orḫan, et la reddition de Gallipoli par Andronic IV à Murād Ier (1376), afin de dissimuler la vacance du pouvoir ottoman en Thrace durant cette période. Elles essaient d'établir une continuité artificielle, en se contentant de vagues allusions dont la signification échappe au lecteur d'aujourd'hui. Elles tentent surtout d'attribuer les victoires des beys turcs de Thrace au souverain ottoman. Une étude approfondie de la documentation montre cependant que plusieurs beys apparurent comme de véritables concurrents des Ottomans. Ce fut notamment le cas de Ḥāǧǧı Ilbeyi qui fut éliminé après le passage de Murād en Thrace[36].

Il s'avère donc que la Macédoine ne fut pas sous l'autorité des Ottomans avant la prise de Serrès par Murād en 1383. La région avait été certes ravagée par des troupes turques au lendemain de la bataille de la Maritza (1371), qui arrivèrent aux portes mêmes de Thessalonique, mais il ne s'agissait pas de troupes ottomanes. Il est par conséquent impossible qu'Orḫan, qui mourut en 1362, ait pu accorder à Ṣabya des terres en Macédoine, non plus que d'autres chefs ottomans avant la conquête de Serrès (1383). De plus, Murād ne peut pas avoir été l'auteur du premier document en faveur de Ṣabya, puisque l'acte de 1386 dit que le « *ġāzī* » était mort à cette date[37]. Il résulte donc que l'auteur ne peut pas être un membre de la dynastie régnante.

34 En dépit des efforts des narrateurs de masquer les faits historiques, suivant le camp auquel ils appartenaient (ottoman ou non ottoman), une lecture attentive des sources permet de rétablir à peu près le déroulement des évènements. Ḥāǧǧı Ilbeyi fut le grand rival de Murād Ier qui le fit éliminer. Personnage important, il prêta son nom à deux localités, l'une en Anatolie, près de Biġa (Pègai), et l'autre en Thrace, le Burgāz de Ḥāǧǧı Ilbeyi que l'on identifie à l'actuelle Kuleliburgaz (en grec Pythion). Sur Ḥāǧǧı Ilbeyi, voir *ibid.*, p. 447, p. 450-451, p. 459 et n. 118 (avec référence aux sources) : registre de la circonscription de Biġa sur la côte anatolienne, correspondant à l'émirat de Qarasi, qui montre qu'il existait effectivement une localité nommée Ḥāǧǧı Ilbeyi avec la précision « *qadīm* » (ancienne) ; registre du gouvernorat de Biġa daté de 922 (5 fév. 1516 – 23 janv. 1517), Istanbul, archives de la Présidence du Conseil, fonds Tapu ve tahrir defterleri, no 59, p. 34. Sur Evrenos Bey, voir Mélikoff, « Ewrenos ».

35 Beldiceanu-Steinherr, « La conquête » ; Zachariadou, « The Conquest ».

36 Beldiceanu-Steinherr, « La conquête », p. 450-453. Pour plus de détails, sur la situation en Thrace dans la seconde moitié du XIVe siècle, voir Estangüi Gómez, *op. cit.*, p. 132-134.

37 Murād Ier mourut lors de la bataille de Kosovo en juin 1389.

LE CONTEXTE HISTORIQUE DU DOCUMENT DE 1386 : LE TÉMOIGNAGE DES SOURCES GRECQUES ET OTTOMANES

Après la conquête de Serrès par Murād Ier et son vizir Ḫayreddīn Paša (19 sept. 1383), la plus grande partie de la région de Macédoine tomba entre les mains des Ottomans[38]. Il ne restait alors au pouvoir des Byzantins que la ville de Thessalonique et ses alentours. Toutefois avant d'arriver à soumettre ces derniers réduits, Murād dut quitter la région lorsqu'il apprit que l'émir de Qaraman avait attaqué son État sur le front oriental. Il décida alors de se rendre en Anatolie pour lancer une contre-offensive. Nešrī, qui a consacré quelques pages à cette campagne, a enjolivé son récit avec de nombreuses considérations religieuses conformément à la mode de son époque, c'est-à-dire vers la fin du XVe siècle. D'après cet auteur, Murād hésite entre deux solutions : abandonner la guerre sainte contre les mécréants en Europe ou tolérer que des musulmans en Anatolie soient malmenés par des coreligionnaires sans foi ni loi[39]. Nešrī et les autres chroniqueurs ottomans attribuent donc la responsabilité du conflit au bey de Qaraman. Toutefois, une chronique qaramanide fournit une autre version des événements, critiquant l'attitude des Ottomans en général et celle de Murād Ier en particulier[40]. Pour ne citer qu'un exemple, la seconde édition de cette chronique, publiée en 2005, contient un passage (légèrement différent par rapport à l'édition précédente de 1946) qui nous intéresse particulièrement : « Eh Murād beg ! Pourquoi combats-tu et pourquoi as-tu pris comme aide deux mécréants de l'empereur byzantin et pourquoi as-tu attaqué des musulmans. Est-ce qu'un musulman réunit des combattants mécréants[41] ? »

[38] Pour la prise de Serrès par les Ottomans, voir Dennis, *The Reign*, p. 70 et p. 74-75. Sur Ḫayreddīn Paša et la famille des Ğandarlı, nous disposons d'un article très détaillé : Taeschner, Wittek, « Die Vezirfamilie » ; voir aussi : Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi* ; de manière plus générale : Ménage, « D̲j̲āndarlı » ; *PLP*, no 11097 sur Ḫayreddīn (*Καραλίμπασιας Χαϊρατίνης*).

[39] *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, p. 215-217 et p. 219-235 ; Sa'deddin, *Tāğ*, vol. 1, p. 103 et suiv.

[40] Il existe deux éditions de cette chronique. Elles reposent sur le même manuscrit conservé à Konya, à la bibliothèque Yusuf-Ağa, la transcription ayant été cependant réalisée par des personnes différentes : Koman, *Şikâri'nin Karaman Oğulları Tarihi*. On y trouve, à partir de la p. 131, les relations tumultueuses entre Murād Ier et l'émir 'Alāeddīn de Qaraman, qui avait épousé la fille de Murād. Celle-ci intervient auprès de son père en faveur de son époux. Une seconde édition du *Karamanname*, très luxueuse, comprenant des miniatures en couleur, a été publiée par Sözen, Sakaoğlu, *Karamannâme* (sur le conflit entre Murād et l'émir qaramanide : p. 208-213). Nous remercions Güneş Işıksel de nous avoir procuré cet ouvrage exceptionnel.

[41] Transcription du texte en turc moderne : « *Ey Murad Beg. Şimdi nice ceng edersin ve Tekfur-i Kostantin'den iki kâfir beğin niye yardımcı aldın, Müslüman üstüne geldin. Müslüman olan, kâfir asker mi cem eder, dedi* » (*ibid.*, p. 209). Un court chapitre est réservé à l'histoire de l'émirat de Qaraman dans Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, p. 1-38 ; sur le conflit entre 'Alāeddīn et Murād, voir *ibid.*, p. 13-14. Il n'y est pas question de l'aide apportée par des combattants chrétiens à Murād Ier. Trois années plus tard, le même auteur a consacré plusieurs pages à ce conflit : Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, vol. 1, p. 246-249.

Murād décide donc de se rendre en Anatolie aidé par des combattants chrétiens, comme le raconte la chronique qaramanide, fournis probablement par l'empereur de Byzance[42]. Avant de partir, il confie les nouvelles acquisitions en Roumélie à Ḫayreddīn Paša et lui ordonne, ainsi qu'à Evrenos Bey, ancien bey turc indépendant qui s'était rallié aux Ottomans[43], de conquérir les contrées situées à l'ouest du golfe Thermaïque, qui étaient à l'époque aux mains du seigneur grec indépendant Alexios Philanthrôpènos[44], à savoir les villes de Kitros, Čāyhiṣār et Yeñišehir (Larissa)[45]. Ils poursuivaient ainsi une stratégie efficace et maintes fois éprouvée : isoler la ville de Thessalonique de l'arrière-pays, en ne lui laissant qu'un seul accès, celui du côté de la mer.

Durant la période entre la prise de Serrès (septembre 1383) et la reddition de Thessalonique (printemps 1387)[46], les Ottomans soumirent progressivement la région, ce qui entraîna des changements dans le statut foncier. Ce fut pendant cette période de conquête militaire que Radoslav Sampias se fit confirmer par les autorités ottomanes ses droits sur deux villages en Chalcidique qu'il avait possédés à titre de *pronoia*. Le fait ne semble comporter rien d'extraordinaire : quelques actes grecs de la période montrent aussi que d'autres pronoïaires byzantins obtinrent à la même époque la confirmation de leurs droits de possession sur les biens qu'ils avaient détenus à titre de *pronoia*.

Le cas le plus connu est sans doute celui de l'ancien pronoïaire Makarios Laskaris Bryennios qui réussit durant les années du blocus de Thessalonique (1383-1387) non seulement à conserver son bien, à titre de *timar*, à savoir la moitié du village d'Achinos, situé dans la vallée du Strymon, mais aussi à se faire accorder en supplément l'autre moitié d'Achinos, ayant appartenu au monastère thessalonicien Akapniou[47]. Nous sommes renseignés sur son sort grâce à un acte tiré des archives du monastère Esphigménou, acte délivré par le tribunal de la métropole de Serrès, daté de février 1393, mettant un terme aux litiges survenus au sujet d'Achinos

42 Depuis le coup d'État d'Andronic IV en 1376, les empereurs byzantins avaient accepté le statut de vassaux des Ottomans et fournissaient régulièrement des troupes à l'armée ottomane. Seul Manuel II, qui gouvernait Thessalonique et ses alentours, s'était opposé à l'époque aux conditions de Murād. Sur cette question, voir Estangüi Gómez, *op. cit.*, p. 276-279.

43 Sur Evrenos Bey, voir ci-dessus, n. 34.

44 *PLP*, nº 29750.

45 Les détails de cette campagne proviennent principalement de la chronique de Sa'ddedin, dont les renseignements se sont avérés fiables pour les événements de cette période : cf. Taeschner, Wittek, *art. cit.*, p. 75. Le toponyme Čāyhiṣār (la forteresse du cours d'eau) peut être identifié à la localité grecque de Lykostomion, dans laquelle se trouve une forteresse appelée *Kastro tès Ôraias* ; cf. Koder, Hild, *Hellas*, p. 208. Nous devons cette solution, inconnue jusqu'à présent, à Jean-Pierre Grélois.

46 La date de la prise de Thessalonique ne peut pas être établie avec précision, puisque quatre chroniques brèves en fournissent une date différente: cf. *infra* n. 61.

47 Sur cette affaire, voir Smyrlis, « The First Ottoman Occupation », p. 333 ; Necipoğlu, *Byzantium*, p. 88-89.

après la prise de Thessalonique[48]. En effet, la reddition pacifique de cette ville eut des conséquences favorables pour ses habitants qui récupérèrent la plupart de leurs biens confisqués. Ce fut le cas du monastère Akapniou qui recouvra alors sa moitié d'Achinos. Toutefois, cette partie du bien ayant été ruinée par les longues années de siège, le monastère Akapniou décida, après l'avoir récupérée, de la mettre en vente. Plusieurs monastères de l'Athos essayèrent alors de s'en emparer, faisant valoir leur droit de préemption en tant que voisins du bien en question ou cherchant à passer des accords avec Makarios Bryennios, qui possédait toujours l'autre moitié d'Achinos, pour qu'il exerçât son droit de voisinage. L'affaire traîna plusieurs années en justice. Ce fut finalement le monastère Esphigménou qui l'emporta, en vertu de la décision de la métropole de Serrès délivrée en février 1393.

Le contenu de cet acte de la métropole de Serrès nous intéresse parce qu'il décrit les circonstances dans lesquelles Makarios Laskaris Bryennios fut mis en possession du village d'Achinos durant les années de l'occupation ottomane de la Macédoine. L'acte dit que Makarios Bryennios avait reçu, « en bienfait, de feu le *mégas mavlônas* Chariatinis » la moitié d'Achinos, « comme le montre le document (*horkômotikon*) établi à ce sujet »[49]. L'identification de Chariatinis avec le vizir de Murād Ier Ḫayreddīn Paša ne fait aucun doute[50]. Le titre de *mégas mavlônas* est simplement un titre de respect que l'on pourrait traduire par « monseigneur »[51]. En revanche, le terme employé pour désigner l'acte délivré par Ḫayreddīn Paša en faveur de Makarios Bryennios, *horkômotikon*, appelle à examen puisqu'il désigne un acte fait sous serment[52]. Il est difficile *a priori* de comprendre pourquoi le gouverneur ottoman de Macédoine aurait prononcé un serment devant un ancien sujet byzantin. Or l'emploi du terme *horkômotikon* apparaît dans d'autres actes de l'époque pour désigner un accord entre deux personnes, y compris entre un chrétien et un musulman. C'est par exemple le terme employé par l'empereur Manuel II en 1404 pour parler de l'accord qu'il avait conclu avec le souverain ottoman Süleymān Čelebi au sujet de l'administration du mont

[48] Lefort éd., *Actes d'Esphigménou*, nº 30.

[49] *Ibid.*, p. 175, *l.* 4-5 : « *εὐεργετηθεὶς τοῦτο παρὰ τοῦ μεγάλου μαυλωνᾶ τοῦ Χαριατίνη ἐκείνου καθὼς καὶ τὸ περὶ τούτου διαλαμβάνει ὁρκωμοτικόν* ».

[50] La forme *Χαρατίνης* ou *Χαραϊτήνης* est employée dans *Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes* (cf. par exemple vol. 1, p. 42[10] et p. 44[1]).

[51] Le terme *mevlana* est composé des mots *mevla* (maître ; en langue vulgaire *mollâ*) et *na* (notre) : cf. Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, p. 894.

[52] Un *horkômotikon gramma* était par exemple l'acte émis lors de la prise en charge d'un fonctionnaire de l'administration byzantine : voir le cas des actes émis par les quatre nouveaux juges généraux des Romains vers 1329 (Kresten, « Ein Indizienprozeß », p. 319). L'expression *horkômotikon gramma* est aussi employée pour désigner un acte délivré par le gouverneur Alexios Tzamplakôn en 1328 attribuant aux habitants du village de Rentina en Macédoine un bien foncier : Lefort éd., *op. cit.*, nº 19 (1334), *l.* 22. Pour les actes qualifiés d'*horkômotikon chrysoboullon* ou *horkômotikon prostagma*, délivrés par les souverains byzantins, voir Oikonomidès, « La chancellerie », p. 190.

Athos[53]. Cet accord passé entre Ḫayreddīn Paša et l'ancien pronoïaire Makarios Bryennios ne doit donc pas nous surprendre, car il visait simplement à consolider l'autorité ottomane en Macédoine[54].

L'IDENTITÉ DE L'AUTEUR DE L'ACTE DE 1386 ET CELLE DE SON PÈRE « LE DÉFUNT *ĠĀZĪ* »

Si la plupart des historiens ont considéré que l'auteur de l'acte de 1386 ne pouvait être autre que Murād Ier, c'est qu'ils étaient persuadés que seul le souverain ottoman pouvait émettre un document en son nom accordant à un particulier des biens à titre de *timar*. Nous venons de voir que ce n'était pas nécessairement le cas au début de l'État ottoman et que Ḫayreddīn Paša, vizir de Murād Ier, avait ce même pouvoir en tant que gouverneur de la Macédoine[55]. Par ailleurs, l'étude du contexte politique implique nécessairement que le premier acte en faveur de Ṣabya fut délivré par le « défunt *ġāzī* » dans la période comprise entre la prise de Serrès (septembre 1383) et la date de l'acte conservé (1386), car c'était la première fois que les Ottomans contrôlaient véritablement la Macédoine. Il n'y a donc que Ḫayreddīn Paša, qui put en avoir été l'auteur, le « défunt *ġāzī* », puisque l'on a vu qu'il était resté à la tête de la région après le départ de Murād pour l'Anatolie.

Le fils du « défunt *ġāzī* », l'auteur de l'acte de 1386, dut être Ibrāhim Paša, deuxième fils de Ḫayreddīn Paša, qui est mentionné dans un document grec daté du 15 mai 1387 et délivré à Serrès comme la personne qui détenait alors les « droits du *képhalatikion* », une expression qui – d'après l'historiographie – signifie qu'il était le représentant du souverain ottoman dans la région[56]. En effet, l'acte dit qu'il avait donné son

[53] A. Batopédinos, « Ἁγιορειτικὰ ἀνάλεκτα », no 15, p. 449-452, *l.* 7, *l.* 15-16 ; cet acte est édité à nouveau dans le 3e volume des Actes de l'Athos (Lefort *et al.* éd., *Actes d'Esphigménou*, no 191). Un *horkômotikon prostagma* est aussi l'acte délivré par le despote Théodôros Palaiologos entre juin 1379 et 1380-1381, accordant à Alexios Philanthrôpènos, seigneur de Thessalie, un bien à Thessalonique. Il se peut que cet acte ait servi à conclure une alliance militaire entre les Byzantins de Macédoine et Philanthrôpènos : Lemerle *et al.* éd., *Actes de Lavra III*, no 151 (1389), *l.* 1-2, *l.* 7, *l.* 17 ; sur cet acte voir aussi les commentaires des éditeurs, p. 118 et p. 120. Pour les circonstances historiques de cette alliance, voir Loenertz, « Notes », p. 390-394.

[54] L'acte d'Esphigménou no 30 parle aussi des accords passés entre la population de Thessalonique et les autorités turques, qui sont qualifiés de « *spondas eirènikas* » (cf. Lefort éd., *op. cit.*, no 30, *l.* 5).

[55] Les registres de la période ottomane étudiés par Beldiceanu montrent qu'au XVe siècle, des hauts fonctionnaires pouvaient aussi délivrer des actes accordant des biens en *timar* (Beldiceanu, *Le Timar*, p. 70-73) ; toutefois, nous montrerons à la fin de cet article que ce type d'actes portaient toujours la mention du souverain, ce qui n'est pas le cas de l'acte de 1386.

[56] Lefort éd., *op. cit.*, no 28, *l.* 13-14 : « *τῶ ἀνδρικωτ(ά)τ(ω) αὐθέντη καὶ ἀδελφῶ μου κ(υ)ρ τῶ Μπραΐμη τοῦ τὰ δίκαια τοῦ κεφαλατητίου κατέχοντος* ». L'acte fut émis par le

accord pour la restitution au monastère athonite Esphigménou d'un bien situé dans la région de la basse vallée du Strymon, ce qui montre que l'autorité d'Ibrāhim Paša s'étendait sur une grande partie de la Macédoine[57]. Le premier fils de Ḫayreddīn, ʻAlī Paša, était parti avec Murād combattre l'émirat de Qaraman. ʻAlī Paša et Murād ne sont de retour en Macédoine qu'au début de 1388[58], avant de diriger l'avancée ottomane contre le territoire du prince serbe Lazar[59].

Une difficulté s'oppose néanmoins à l'identification de Ḫayreddīn Paša, avec le « défunt *ġāzī* » en 1386, à savoir la date généralement admise de sa mort. Traditionnellement, on a écrit que Ḫayreddīn, mourut à Serrès au cours de 789 H en raison de l'inscription que porte sa pierre tombale à İznik (ancienne Nicée)[60]. Cette date correspond, dans l'ère chrétienne, à la période du 22 janvier 1387 au 10 janvier 1388. Or notre acte date de quelques mois plus tôt : du mois de *ševvāl* 788 H, soit du 26 octobre au 23 novembre 1386. De plus, la chronique de l'historien byzantin du XV[e] siècle Laonikos Chalkokondylès dit que Ḫayreddīn fut le conquérant de Thessalonique, ceci – d'après plusieurs chroniques brèves – entre mars et mai 1387[61]. En effet, il est admis par l'historiographie

logothète de la ville de Serrès, Manouèl Xénophôn (*PLP*, n° 20901), qui agissait en tant que représentant du patriarche de Constantinople pour les questions relatives aux monastères ayant le statut de monastère patriarcal. Manouèl signe en tant que « représentant légal de mon très saint maître et seigneur [le patriarche] » (« *δικαίω τοῦ παναγιωτάτου μου ἀυθέντου και δεσπότου* », *l.* 22). Un acte grec un peu plus ancien, d'août 1386, montre déjà Manouèl agissant comme représentant du patriarche dans la région. Cet acte dit qu'il avait été chargé par le patriarche Nil (1380-1389) de transmettre une lettre à Mètrophanès, métropolite de Melnik, concernant un litige qui opposait deux autres monastères de la région : l'acte est inédit, il sera publié dans Lefort *et al.* éd., *op. cit.*, n° 164. Dans cet acte, Manouèl détenait la charge de *hypomnèmatographos* de la métropole de Serrès, ce qui constitue une charge moins élevée que celle de logothète. Sur cet acte, voir Darrouzès, *Les Regestes*, n° 2802, p. 102-103. La mention d'Ibrahim Paša comme « frère » de Manouèl Xénophon dans l'acte d'Esphigménou de mai 1387 répond à un usage ottoman : cf. Babinger, « Eine Verfügung », *Aufsätze*, p. 351, n. 5. Sur la carrière ultérieure d'Ibrāhim Paša, voir *PLP*, n° 8231 (*Ἰπραήμ*).

[57] Il s'agit de l'église de Saint-Georges-Paryakos, dont la possession avait été usurpée par le clergé de la ville de Chrysoupolis. Selon J. Lefort, cette église était sans doute située sur la colline aujourd'hui appelée Bariakos, à 3 km à l'est du village d'Achinos : Lefort éd., *op. cit.*, p. 100.

[58] Un autre acte tiré des archives du monastère Esphigménou, daté de février 1388 (*ibid.*, n° 29), mentionne une requête des moines d'Esphigménou auprès de Murād et d'Ali Paša (*l.* 4).

[59] Rappelons que la bataille de Kosovo Polje eut lieu le 15 juin 1389. Sur cette campagne, voir Fine, *The Late Medieval Balkans*, p. 408-409.

[60] Taeschner, Wittek, *art. cit.*, p. 61 (inscription sur la tombe de Ḫayreddīn Paša) ; pl. 1, photo 2 : « *Ḫayr ed-Dīn Paša besāl-i heftṣād heštaz̠ ve nuh bešehr-i Sirez reḥīl kerd [e]z dār-i fenā bedār-i baqā* » (Ḫayreddīn Paša partit en 779 de la ville de Serrès du monde éphémère au monde de la durée).

[61] *Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes*, p. 44[1] : « *Χαρατίνης δὲ τήν τε Θέρμην* [Thessalonique] *παραλαβών* ». Nous connaissons quatre chroniques brèves qui

aujourd'hui que Ḫayreddīn Paša soumit Thessalonique au pouvoir des Ottomans au printemps 1387 ; une datation qui empêche donc d'identifier Ḫayreddīn au défunt *ġāzī* en 1386[62].

Toutefois, dès que l'on soumet cette chronologie à l'épreuve d'autres sources, des incohérences apparaissent. En effet, l'acte d'Esphigménou du 15 mai 1387, qui mentionne Ibrāhim Paša comme gouverneur de Macédoine, suggère que Ḫayreddīn était déjà mort à cette époque. C'est l'opinion de F. Taeschner et P. Wittek, qui ont considéré que l'acte d'Esphigménou fournit le *terminus ante quem* de la date de la mort du vizir ottoman[63]. Or le laps de temps entre la date de ce document et celle de la reddition de Thessalonique fournie par les chroniques brèves (mars-mai 1387) constitue un écart tellement bref qu'il rend problématique, voire invraisemblable, la reconstitution de la date de mort de Ḫayreddīn proposée par l'historiographie, puisque deux chroniques brèves datent la prise de Thessalonique du 24 mai 1387. De plus, cette chronologie devient encore moins sûre, si l'on tient compte de l'inscription de la pierre tombale qui dit que Ḫayreddīn Paša était mort à Serrès[64].

nous renseignent sur la première prise de Thessalonique par les Ottomans : les chroniques nos 58, 6 (Schreiner éd., *op. cit.*, vol. 1, p. 419) et 59, 19 (*ibid.*, p. 440) donnent la date du 24 mai ; la chronique no 99, 2 (*ibid.*, p. 650) celle du 7 mars et la chronique no 112, 2 (*ibid.*, p. 680) dit simplement que la ville fut prise en avril 1387. Selon *ibid.*, vol. 2, p. 332-333, cette diversité de dates pourrait s'expliquer si chacune faisait allusion à un moment différent de la conquête : par exemple, la reddition de la ville basse aurait pu avoir lieu en mars et la reddition de l'acropole un peu plus tard, en mai. La date du 9 avril 1387 proposée dans Barker, *Manuel II*, p. 59, est à rejeter, puisqu'elle correspond à une attaque turque contre cette ville qui eut lieu en 1372 (cf. *ibid.*, p. 302-304). La datation proposée dans Laiou, Morrisson éd., *Le Monde*, p. 47 (« [Manuel Paléologue] laissa les Thessaloniciens se rendre aux Turcs, qui entrèrent pacifiquement dans la ville le 6 avril ») est due à une mauvaise compréhension de la notice mentionnée par Barker, qui correspond en fait à 1372.

[62] Voir par exemple le livre récent de Necipoğlu, *Byzantium*, p. 249 (« *the surrender of Thessalonike to Hayreddin Paşa's forces in 1387* »).

[63] Taeschner, Wittek, *art. cit.*, p. 84, n. 4 : « *Als Terminus ante quem für den Tod des Haireddin Pascha käme der 15. V. 1387 in Betracht, wenn mit dem in der Esfigmenou-Urkunde dieses Datums als Herr von Serres* [sic] *erwähnten Ibrahim der zweite Sohn Haireddins gemeint ist* ». Nous avons vu que le contenu de l'acte suggère qu'Ibrāhim était à cette époque gouverneur de la Macédoine (cf. *supra* n. 56).

[64] Plusieurs spécialistes ont considéré que Ḫayreddīn était mort à Serrès après la prise de Thessalonique : voir par exemple Dennis, *op. cit.*, p. 155, n. 1, qui a écrit : « *According to Chalcocandyles, Khairaddin enslaved the inhabitants of the captured city. He did not, however, enjoy his triumph for long, for within the year (789 Heg. = 22 Jan. 1387 – 10 Jan. 1388) he died in Serres: from notice inscribed on his tomb in Iznik* » ; voir aussi *PLP*, no 11097 (« *† zw. 1387 [Frühjahr] – 1388-01-10 in Serrhai* »). De leur côté, Taeschner et Wittek, même s'ils ont signalé le passage de Chalkokondylès qui rapporte la prise de Thessalonique par Ḫayreddīn, ils n'ont pas essayé d'expliquer le problème des dates (cf. Taeschner, Wittek, *art. cit*, p. 73-74). Toutefois, à leur époque, on connaissait encore moins bien la chronologie de la prise de Thessalonique : cf. *ibid.*, p. 74, n. 1.

Nous possédons encore une source qui fournit un renseignement différent sur la mort de Ḫayreddīn Paša. Il s'agit de la chronique de l'historien ottoman Sa'deddīn. Selon lui, Ḫayreddīn, était tombé gravement malade au cours de 788 H (1386) dans la ville de Yeniǧe Vardar (aujourd'hui Giannitsa, à 40 km au nord-ouest de Thessalonique), au moment où il dirigeait la campagne militaire en Thessalie, puis il décéda[65]. Sa'deddīn ne dit cependant pas que Ḫayreddīn est mort à Serrès. Taeschner et Wittek ont essayé de concilier le témoignage de cette source avec celui de l'inscription d'İznik. Ils ont expliqué que Ḫayreddīn dut tomber malade à Yeniǧe Vardar durant 788 H (= 1386) ensuite il aurait été ramené jusqu'à Serrès, où il mourut au cours de 789 H (= 1387 et plus précisément avant le 15 mai, selon le *terminus ante quem* fourni par l'acte d'Esphigménou)[66]. Mais, on notera que cette reconstitution ne permet à aucun moment de placer la participation de Ḫayreddīn à la prise de Thessalonique.

Il est donc difficile d'admettre que Ḫayreddīn ait pu participer à la prise de la ville byzantine, dont le seul témoignage provient du texte de Chalkokondylès. Nous savons que cet historien grec, qui écrit dans la seconde moitié du XVe siècle, est très mal renseigné sur les événements de la seconde moitié du XIVe siècle ; plusieurs historiens l'ont déjà constaté par ailleurs[67]. En revanche, le récit de Sa'deddīn, selon lequel Ḫayreddīn tomba gravement malade à Yeniǧe Vardar en 1386 et mourut peu après, semble assez crédible, même si Sa'deddīn est aussi un chroniqueur tardif, qui n'hésite pas à enjoliver les faits, comme nous l'avons signalé dans les pages précédentes. En effet, les événements décrits par Sa'deddīn concernant la campagne de Ḫayreddīn et d'Evrenos Bey en Macédoine occidentale et en Thessalie sont confirmés par des sources grecques contemporaines[68]. De plus, seule la survenue de la maladie à

[65] Sa'deddīn, *op. cit.*, p. 103.

[66] Cf. Taeschner, Wittek, *art. cit.*, p. 84 : « *Es wird stimmen, daß Haireddin auf dem Feldzuge von 788 in Jeñiǧe [Yenice Vardar] erkrankt ist. Offenbar wurde er von hier nach seiner Residenz Serres zurückgebracht, wo er bald danach 789 H. (beg. 22. I. 1387 D.) gestorben ist* ». Les auteurs signalent en outre que les premières biographies de Ḫayreddīn plaçaient la date de sa mort durant l'année 788 H. (= 1386) en se fondant sur le récit de Sa'deddīn (cf. *ibid.*, p. 75, n. 3).

[67] Voir, par exemple, Loenertz, « Une erreur ».

[68] Voir Dennis, *op. cit.*, p. 128, qui parle par exemple d'une notice dans un manuscrit grec rapportant la prise de la ville de Berroia l'an du monde byzantin 6894, c'est-à-dire entre le 1er septembre 1385 et le 31 août 1386. Pourtant, Schreiner, *op. cit.*, vol. 2, p. 334, a écrit que la prise de Berroia eut lieu en 1387. Il connaissait la notice du manuscrit mentionnée par Dennis, mais trois autres chroniques brèves fournissent la date, plus exacte, du 8 mai 1387. Il a privilégié leur contenu car, d'après lui, la conquête de Berroia doit être liée à celle de Thessalonique, qui eut lieu au printemps 1387 (« *zumal dabei die Eroberung mit der Einnahme Thessalonikes in Zusammenhang gebracht ist, die im April oder Anfang Mai desselben Jahres anzusetzen ist* »). Toutefois, comme Dennis l'a souligné, ces trois chroniques sont très tardives, alors que la notice du manuscrit qui porte la date de 1385-1386 fut écrite par un contemporain de la conquête ottomane, Thômas Xéros, *chartophylax* de la métropole de Trikkala : *PLP*, no 20919.

Yeniğe Vardar permet d'expliquer l'ajournement de la conquête de la Thessalie. En effet, un document d'archives montre que le seigneur grec Alexios Philanthrôpènos détenait encore l'autorité sur le sud de la région en août 1388[69]. C'est pourquoi nous pensons que Taeschner et Wittek ont eu raison de trouver une explication qui concilie le témoignage de Sa'deddīn avec celui de la pierre tombale d'İznik.

C'est à partir de la reconstitution proposée par ces deux auteurs que nous avons trouvé la solution qui permet d'expliquer la disparition de Ḫayreddīn Paša avant la date de notre acte de 1386, c'est-à-dire avant la période entre le 26 octobre et le 23 novembre 1386. Selon Taeschner et Wittek, Ḫayreddīn, tombé malade à Yeniğe Vardar au cours de 1386, fut amené à Serrès où il décéda. Ensuite, sa dépouille a dû être transportée de Macédoine jusqu'à İznik pour être enterrée dans le bâtiment transformé en mausolée (*türbe*) qui constitue le panthéon familial. Or c'est précisément ce laps de temps entre le décès à Serrès et l'enterrement à Nicée qui explique le décalage entre la date de notre acte et celle de la pierre tombale, puisque cette dernière ne porterait pas la date de la mort mais celle de l'ensevelissement. La *türbe* de Bāyezīd Ier à Brousse indique également une date différente de celle de son décès, même si les deux cas ne sont pas identiques[70]. Le laps de temps écoulé entre le décès de Ḫayreddīn et son ensevelissement a dû être assez court, à peine quelques mois, puisque l'acte de 1386, qui est en partie un acte de confirmation, suggère que la disparition du « défunt *ġāzī* » était assez récente. Ḫayreddīn a dû donc mourir peu avant la période entre le 26 octobre et le 23 novembre 1386 (= *ševvāl* 788) et être enterré au début de 789 H (commençant le 22 janvier 1387), c'est-à-dire environ trois mois plus tard, à İznik.

[69] Béès, « Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα », p. 98-99. Il s'agit d'un acte par lequel Alexios Philanthrôpènos met fin à un litige opposant les monastères des Météores et de Stylos en Thessalie.

[70] Vaincu à la bataille d'Ankara le 28 juillet 1402 par Tamerlan, Bāyezīd mourut en captivité en 1403. L'inscription de sa *türbe* à Brousse porte la date du début de *muḥarrem* 809 (= 18 juin 1406) : Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri*, p. 468 et n. 2. Cependant, les circonstances de sa mort et de son ensevelissement ne sont pas claires. Le livre d'Ayverdi, qui décrit la *türbe* de Bāyezīd à Brousse, rapporte des détails que nous ne pouvons vérifier : Bāyezīd se serait suicidé, pratique interdite par la loi islamique, ce qui expliquerait peut-être le silence. Par ailleurs, nous ne savons pas si le corps fut embaumé et ensuite transporté à Brousse, car parmi les versions qui circulent sur sa mort, plusieurs disent qu'il fut enterré sur place et que Meḥmed Bey de Qaraman fit exhumer le corps et brûler les os : *idem*. Pour un commentaire plus détaillé : Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, vol. 1, p. 320-321. Une investigation approfondie sur le sujet fait défaut.

Résumé de la chronologie proposée

788 H/2 fév. 1386 – 21 janv. 1387 (fin été ou début automne ?) :	Ḫayreddīn tombe gravement malade à Yeniğe Vardar, au cours de la campagne contre la Thessalie.
Avant *ševvāl* 788 H/26 oct. – 23 nov. 1386 :	Ḫayreddīn, malade, est transféré à Serrès où il meurt.
Ševvāl 788 H/26 oct. – 23 nov. 1386 :	date de l'acte délivré par Ibrāhim Paša à Ṣabya. L'acte confirme les biens (sans les nommer explicitement) que Ṣabya avait reçus de Ḫayreddīn à titre de *timar* (Néochôrion et Abramitai) et mentionne en supplément deux villages (Andiġōne et Aġaṣi).
789 H/22 jan. 1387 – 10 janv. 1388 :	date de l'inscription de la pierre tombale de Ḫayreddīn, indiquant la date du transfert et de l'enterrement de son corps à İznik (ancienne Nicée).
15 mai 1387 :	acte d'Esphigménou, nº 30. Première attestation d'Ibrāhim Paša comme gouverneur ottoman de Macédoine

À PROPOS DE L'EXERCICE DE L'AUTORITÉ DANS L'ÉTAT OTTOMAN DU XIVE SIÈCLE

Au terme de cette enquête, nous aimerions donner quelques précisions sur l'autorité du souverain ottoman au XIVe siècle, car la raison principale pour laquelle l'historiographie a fait fausse route ou s'était arrêtée à mi-chemin sur la voie de la solution vient du fait que l'on avait du souverain ottoman l'image d'un homme tout puissant qui tenait les rênes de l'État d'une main de fer. Toutefois, cette situation, valable pour la période postérieure au XVe siècle, n'était pas celle du début de l'histoire ottomane. Ce ne sont pas les chroniques ottomanes qui nous apprennent les origines modestes des premiers chefs. Il faut se tourner vers les sources byzantines ou persanes, contemporaines de l'époque d'Orḫan, pour avoir une vue plus exacte du long parcours qu'avaient effectué les Ottomans à partir de Söğüt, un petit village en Bithynie, jusqu'aux portes de Vienne. Ce fut l'invasion mongole qui changea le cours de l'histoire ottomane, puisqu'après le déclin de l'État seldjoukide, des petits beylicats indépendants émergèrent sur le sol anatolien, parmi lesquels se trouvait celui d'Orḫan. Au début, ils étaient tous tributaires de la dynastie mongole des Ilkhanides. Un extrait d'un livre de comptes daté de 1350-1351 prouve que ces beylicats anatoliens, y compris celui d'Orḫan, étaient redevables

d'un impôt versé aux Ilkhanides par l'intermédiaire d'un gouverneur[71]. À un moment donné, ce furent les derviches appartenant à l'ordre des Mevlevi qui se prêtèrent à jouer le rôle d'intermédiaires entre les beys turcs et les Ilkhanides, comme dans le cas du bey d'Aydın[72]. Même si les sources ne le disent pas, le but de ce rapprochement était l'élargissement de l'État ilkhanide aux dépens des mécréants, en d'autres mots des Byzantins, avec la perspective de nouveaux revenus. Pour les Ottomans, ce fut l'occasion d'échapper à la pression des envahisseurs mongols, car en pénétrant peu à peu dans le territoire bithynien, ils s'y installèrent à titre définitif. L'État ilkhanide, affaibli par les dissensions entre les grandes familles, n'arrivait plus à contrôler les régions frontalières.

La situation en Anatolie demeura instable, tout d'abord en raison du coup d'État du nouveau gouverneur mongol de la région, Eretna, qui se déclara indépendant en 739 H (1339-1340) rassemblant sous son autorité un grand nombre de beylicats et prit le titre de sultan[73]. Il devint, durant un certain temps, le principal concurrent des Ottomans[74]. Nous savons, par exemple, qu'Orḫan rappela en Asie son fils Süleymān Paša, qui se trouvait en Thrace participant aux guerres internes des Byzantins, en raison d'attaques sur la frontière orientale[75]. Puis, d'autres beylicats affrontèrent également les Ottomans. On a vu aussi que Murād Ier, après la conquête de Serrès, dut abandonner la campagne contre Thessalonique pour lutter contre le bey de Qaraman, qui avait attaqué l'État ottoman.

Nous sommes donc loin de l'époque où l'autorité du souverain ottoman ne sera plus contestée par d'autres chefs militaires turcs. Au XIVe siècle, il n'était qu'un *primus inter pares*, un bey qui partageait le pouvoir avec d'autres dirigeants. C'était encore plus vrai dans les territoires européens, où l'autorité de Murād Ier ne fut pas toujours reconnue par des beys arrivés en Europe grâce à leur participation comme mercenaires pendant les guerres fratricides byzantines. Murād et ses successeurs durent consentir à ce que d'autres chefs militaires exercent leur autorité sur ces régions.

[71] *Die Resalä-ye Falakiyyä*, p. 162. Discussion sur la date : Beldiceanu-Steinherr, *Recherches*, p. 72, n. 54 ; *id.*, « L'Installation », p. 359, n. 53, et p. 364. Sur l'affaiblissement de l'État ilkhanide et l'envoi du gouverneur de Timurtāš pour rappeler les beylicats en Anatolie de l'ouest à l'ordre : *id.*, « Notes ».

[72] Aflâkî, *Les Saints*. L'ouvrage fut composé entre 1318 et 1342 (cf. *ibid.*, vol. 1, p. II) ; pour le contact entre Meḥmed bey, « le fils d'Aydın » (en réalité un descendant), et Sultan Veled, le fils de Mevlana (fondateur de l'ordre des derviches *mevlevi*), voir *ibid.*, vol. 2, p. 392.

[73] Göde, *Eratnalılar*, p. 61-62. Eretna fit frapper des pièces en argent ; voir photo nº 6, à la fin du livre.

[74] *Ibid.*, carte nº 21.

[75] Les guerres des Byzantins donnèrent l'occasion à Süleymān Paša, le fils d'Orḫan, et à ses frères de passer à plusieurs reprises en Europe : Kantakouzènos, *Historiarum*, vol. 3, p. 32 et p. 278-279. Durant l'été 1354, Süleymān retourna en Asie Mineure et marcha contre la ville d'Ankara (*ibid.*, p. 284). Le succès de cette entreprise semble néanmoins avoir été éphémère : Beldiceanu-Steinherr, « La conquête », p. 444-445. Sur la carrière de Süleymān Paša, voir *id.*, « Le destin », p. 109-115.

Ce fut notamment le cas des familles d'Evrenos Bey et des Ǧandarlı, à laquelle appartenait Ḫayreddīn. Cette dernière famille ne fut écartée de la vie politique qu'au lendemain de la conquête de Constantinople par Meḥmed II[76]. Même si Murād avait réussi à imposer son autorité dans les territoires d'Europe, les membres de ces familles jouissaient d'une considérable autonomie. Notre acte en fournit une preuve.

Pour se convaincre de la différence entre la situation interne de l'État ottoman dans la seconde moitié du XIVe et celle au XVe siècle, il suffit de comparer l'acte de 1386 avec un autre document daté du règne de Murād II (1421-1451), dont le contenu est similaire puisque nous avons affaire à la transformation d'une *pronoia* en *timar*. Il s'agit du *biti* (acte, lettre) de 1439 conservé dans les archives du monastère Xèropotamou au mont Athos[77]. En effet, bien que l'acte fût délivré par Šahin Paša, le gouverneur (*beylerbey*) de Rumeli, celui-ci le fit au nom du sultan Murād II, puisque le document porte la *ṭūġrā* de ce souverain et que l'auteur se présente comme son « esclave ». Le cas du *biti* de 1439 est unique: il s'agit jusqu'à présent du seul acte ottoman délivré par un fonctionnaire qui porte la *ṭūġrā* d'un souverain. Il témoigne cependant de l'évolution qui s'était déjà opérée au sein de l'État ottoman : un fonctionnaire, même le gouverneur des provinces européennes, ne pouvait pas délivrer un acte en son propre nom concernant la transformation d'un bien en *timar*. Selon le *qanūnnāme* de Meḥmed II, seuls trois haut dignitaires étaient autorisés à donner l'ordre d'émettre un firman, mais toujours au nom du sultan et sous sa *ṭūġrā* : le grand vizir, les *defterdar* et les *qadi 'asker*[78]. En ignorant qu'un document de la seconde moitie du XIVe siècle n'avait pas besoin d'être émis nécessairement par le souverain lui-même ou en son nom pour être valable, tous ceux qui avaient abordé le document de 1386 s'étaient égarés.

Pour conclure, une fois résolue l'énigme de l'acte de 1386, quatre faits se dégagent de cette recherche. À présent nous connaissons l'auteur du document en faveur de Radoslav Ṣabya. Il s'agit d'Ibrāhim de la famille des Ǧandarlı. Quant à son père, le « défunt *ġāzī* », qui avait délivré dans le passé un premier acte d'attribution de *timar* à Ṣabya, il ne pouvait s'agir que de Ḫayreddīn Paša. Celui-ci étant mort au moment de la délivrance par son fils Ibrāhim du second acte, daté de *ševvāl* 788 H, le décès de Ḫayreddīn Paša se situe donc au plus tard vers le 20 novembre 1386, le mois de *ševvāl* s'étalant entre le 26 octobre et le 23 novembre 1386. De la date de son décès, il résulte qu'il n'a pas pu participer à la conquête de Thessalonique. De même Murād n'a pas pu rédiger l'acte de 1386, étant donné qu'il combattait à l'époque le bey de Qaraman en Anatolie.

[76] Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, vol. 2, p. 9-11. Meḥmed II ordonna la mort de Ḫalīl Paša, le dernier membre de la famille de Ǧandarlı ayant joué un rôle politique. Par la suite, la plupart des vizirs furent issus du *devširme* (enrôlement des enfants chrétiens).

[77] L'acte est édité et commenté par Kolovos, « A *Biti* ».

[78] Voir Heyd, « Farmân », p. 823.

Nous constatons qu'en 1386, Murād Ier n'est pas encore un souverain qui réunit tous les pouvoirs entre ses mains comme Meḥmed II ou Süleymān le Magnifique. En 1386, il n'est qu'un bey parmi les beys qui se partageaient le pouvoir. Ce n'est que Meḥmed Ier, le petit-fils de Murād, qui prit officiellement le titre de sultan, titre longtemps convoité, comme le prouvent les registres ottomans. En butant sur le document de 1386, les spécialistes avaient oublié que nous nous trouvons dans une période intermédiaire entre le beylicat et le sultanat, une étape dans l'évolution de l'État ottoman.

BIBLIOGRAPHIE

Aflâkî, *Les Saints des derviches tourneurs*, trad. Clément Huart, 2 vol., Paris, E. Leroux (coll. *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses* 32 et 36 ; *Études d'hagiographie musulmane*), 1918-1922 ; réimpr. éd. Orientales (coll. *Tradition islamique* 5-6), 1978.

Ayverdi (Ekrem Hakkı), *Osmanlı Mi'mârîsinin İlk Devri -I- Ertuğrul, Osman, Orhan Gaazîler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Bâyezîd, 630-805 (1230-1402)*, Istanbul, Baha Matbaası (coll. *İstanbul Fetih Cem'iyeti, İstanbul Enstitüsü* 57), 1966.

Babinger (Franz), « Eine Verfügung des Paläologen Châss Murâd-Paša von Mitte *Reğeb* 876 H - Dez./Jan. 1471/2 », *in* Johann Fück éd., *Documenta Islamica Inedita*, Berlin, Akademie-Verlag, 1952, p. 197-210 (= *id*., *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, vol. I, Munich, Südosteuropa – R. Trofenik [coll. *Südosteuropa-Schriften der Südosteuropa Gesellschaft* 3], 1962, p. 344-354).

Barker (John W.), *Manuel II Palaeologus (1391-1425): a Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1969.

Bartusis (Mark), *Land and Privilege in Byzantium: the Institution of Pronoia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Batopédinos (Arkadios), « Ἁγιορειτικὰ ἀνάλεκτα ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς Μονῆς Βατοπεδίου », *Grègorios Palamas* III, 1919, p. 326-339 ; p. 429-441 ; p. 449-452.

Béès (Nikos), « Σερβικὰ καὶ βυζαντιακὰ γράμματα Μετεώρου », *Βυζαντίς* 2, 1910-1911, p. 1-100.

Beldiceanu (Nicoară), *Le Timar dans l'État ottoman (début XIVe – début XVIe siècle)*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1980.

Beldiceanu (Nicoară), Beldiceanu-Steinherr (Irène), « Un faux document ottoman concernant Radoslav Sampias », *Turcica* XII, 1980, p. 161-168.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), « La conquête d'Andrinople par les Turcs : la pénétration turque en Thrace et la valeur des chroniques ottomanes », *Travaux et Mémoires* I, 1965, p. 439-461 ; rééd. *in id*., *Études*.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), *Recherches sur les actes de règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Munich, Societas academică dacoromână (coll. *Acta historica* 7), 1967.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), « Notes pour l'histoire d'Alašehir (Philadelphie) au XIV[e] siècle », in *Philadelphie et autres études*, Paris, Publications de la Sorbonne (coll. *Byzantina Sorbonensia* 4), 1984, p. 17-36 ; rééd. *in id.*, *Études*.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), « Analyse de la titulature d'Orḫan sur deux inscriptions de Brousse », *Turcica* XXXIV, 2003, p. 223-240.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), « L'installation des Ottomans en Bithynie », *in* Bernard Geyer, Jacques Lefort dir., *La Bithynie au Moyen Âge*, Paris, P. Lethielleux (coll. *Réalités byzantines* 9), 2003, p. 351-374 ; rééd. *in id.*, *Études*.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), « Le destin des fils d'Orḫan », *Archivum Ottomanicum* 23, 2005-2006, p. 105-130 ; rééd. *in id.*, *Études*.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), *Études ottomano-byzantines*, Istanbul, Isis (coll. *Analecta Isisiana*), à paraître.

Binon (Stéphane), *Les Origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos*, Louvain, Bureaux du Muséon (coll. *Bibliothèque du Muséon* 13), 1942.

Boškov (Vančo), « Jedan originalan nišan Murata I. iz 1386 godine u manastiru Svetog Pavla na Svetoj Gori », *Prilozi za orijentalnu filologiju* XXVII, 1977, p. 225-247.

Boškov (Vančo), « Ein *Nišān* des Prinzen Orḫan, Sohn Süleymān Çelebis, aus dem Jahre 1412 im Athoskloster Sankt Paulus », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 71, 1979, p. 127-152.

Bubalo (Djordje), « Ραδοσθλάβος Σάμπιας – Radoslav Sablja », *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* XLIV, 2007, p. 459-463.

Chrysochoïdès (Kriton), « Ἱερὰ μονὴ Ἁγίου Παύλου: κατάλογος τοῦ ἀρχείου », *Symmeikta* IV, 1981, p. 251-301.

Darrouzès (Jean), *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople -I- Les actes des patriarches -6- Les regestes de 1377 à 1410*, Paris, Institut français d'études byzantines (coll. *Le Patriarcat byzantin* 1), 1979.

Dennis (George T.), *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387*, Rome, Pontificio Instituto orientalium studiorum (coll. *Orientalia Christiana Analecta* 159), 1960.

Die altosmanische Chronik des ʿĀşıḳpaşazāde, éd. Friedrich Giese, Leipzig, O. Harrassowitz, 1929.

Die Resalä-ye Falakiyyä: ein persischer Leitfaden des staatlichen Rechnungswesens (um 1363) des ʿAbdallah Ibn Kiya al-Mazandarani, éd. Walther Hinz, Wiesbaden, F. Steiner, 1952.

Dölger (Franz) éd., *Aus den Schatzkammern des heiligen Berges: 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten*, 2 vol., Munich, Münchner Verlag (Bisher F. Bruckmann), 1948.

EI² = *Encyclopédie de l'islam*, 2[e] éd., vol. II, éd. Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht, 2005.

Estangüi Gómez (Raúl), *Byzance face aux Ottomans (milieu XIV[e] – milieu XV[e] siècle) : exercice du pouvoir et contrôle du territoire au temps des derniers Paléologues*, Paris, Publications de la Sorbonne (coll. *Byzantina Sorbonensia* 28), 2013.

Fine (John V. A.), *The Late Medieval Balkans: a Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984.

Göde (Kemal), *Eratnalılar (1327-1381)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *Türk Tarih Kurumu Yayınları, VII. dizi* 153), 1994.

Heyd (Uriel), « Farmān. II. Empire ottoman », in *EI*[2], p. 823-825.

Kantakouzènos (Iôannès), *Historiarum*, 3 vol., éd. Ludwig Schopen, Bonn, Weber (coll. *Corpus scriptorum historiae Byzantinae* 20), 1828-1832.

Kazhdan (Alexander P.) éd., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1991, vol. 3.

Kitâb-ı Cihan-nümâ: Neşrî Tarihi, 2 vols., éd. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *Publications de la Société d'histoire turque, série 3*), [3]1995.

Koder (Johannes), Hild (Friedrich), *Hellas und Thessalia*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (coll. *Denkschriften* 125 ; *Tabula Imperii Byzantini* 1), 1976 (réimpr. 2004).

Kolovos (Ilias), « A *Biti* of 1439 from the Archives of the Monastery of Xeropotamou (Mount Athos) », *Chilandarski Sbornik* XI, 2004, p. 295-305.

Koman (M. Mesut), *Şikâri'nin Karaman Oğulları Tarihi*, Konya, Yeni Kitap Basımevi, 1946.

Kresten (Otto), « Ein Indizienprozeß gegen die von Kaiser Andronikos III: Palaiologos eingesetzten *katholikoi kritai* », *Fontes Minores* 9, 1993, p. 299-337.

Laiou (Angeliki), Morrisson (Cécile) éd., *Le Monde byzantin -III- Byzance et ses voisins, 1204-1453*, Paris, Presses universitaires de France (coll. *Nouvelle Clio*), 2011.

Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes, éd. Jenô Darkó, 2 vol., Budapest, Academia Litterarum Hungarica (coll. *Editiones criticae scriptorum graecorum et romanorum*), 1922-1923.

Lefort (Jacques) éd., *Actes d'Esphigménou*, 2 vol., Paris, P. Lethielleux (coll. *Archives de l'Athos* 6), 1973.

Lefort (Jacques), *Villages de Macédoine -I- La Chalcidique occidentale*, Paris, de Boccard (coll. *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies* 1), 1982.

Lefort (Jacques), Kravari (Vassiliki), Giros (Christophe), Smyrlis (Kostis), Estangüi Gómez (Raúl) éd., *Actes de Vatopédi -III- De 1377 à 1500*, Paris, P. Lethielleux (coll. *Archives de l'Athos*), 2014.

Lemerle (Paul), Guillou (André), Svoronos (Nicolas), Papachryssanthou (Denise) éd., *Actes de Lavra -II- De 1204 à 1328*, 2 vol., Paris, P. Lethielleux (coll. *Archives de l'Athos* 8), 1977 ; *-III- De 1329 à 1500*, 2 vol. (coll. *Archives de l'Athos* 10), 1979 ; *-IV- Études historiques, actes serbes, compléments et index* (coll. *Archives de l'Athos* 11), 1982.

Loenertz (Raymond-Joseph), « Notes sur le règne de Manuel II à Thessalonique », *Byzantinische Zeitschrift* 50, 1957, p. 390-396.

Loenertz (Raymond-Joseph), « Une erreur singulière de Laonic Chalcocandyle : le prétendu second mariage de Jean V Paléologue », *Revue des études byzantines* 15, 1957, p. 176-184.

Majer (Hans-Georg), « Some Remarks on the Document of Murad I from the Monastery of St. Paul on Mount Athos (1386) », in *Mount Athos*, 1997, p. 33-39.

Mélikoff (Irène), « Ewrenos », in *EI*[2], p. 738-739.

Ménage (Victor-Louis), « Djāndarlı », *in EI*[2], p. 456.

Mount Athos in the 14th-16th Centuries, Athènes, National Hellenic Research Foundation Institute for Byzantine Research (coll. *Αθωνικά Σύμμεικτα* 4), 1997.

Necipoğlu (Nevra), *Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Oikonomidès (Nikolaos), « The Properties of the Deblitzenoi in the Fourteenth and Fifteenth Centuries », *in* Angeliki Laiou-Thomadakis éd., *Charanis Studies: Essays in Honor of Peter Charanis*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1980, p. 174-198.

Oikonomidès (Nikolaos), « La chancellerie impériale de Byzance du 13e au 15e siècle », *Revue des études byzantines* 43, 1985, p. 167-195.

Ostrogorskij (Georges), *Pour l'histoire de la féodalité byzantine*, Bruxelles, éd. de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves (coll. *Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, Subsidia* 1), 1954.

Pachymérès (Georges), *Relations historiques -IV- livres X-XIII*, éd. et trad. Albert Failler, Paris, Institut d'études byzantines (coll. *Corpus fontium historiae byzantinae* 24, 4), 1999.

PLP : *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, éd. Erich Trapp, Rainer Walther, Hans-Veit Beyer, Katja Sturm-Schnabl, Ewald Kislinger, Sokrates Kaplaneres, Ioannis Leontiadis, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1976-1996.

Sa'deddin (Hoca Efendi), *Tāğ et-tevāriḫ*, Istanbul, Ṭab'ḫāne-i Āmīre, 1862-1863 ; impr. en caractères latins : *Tâcü't-tevârih*, éd. İsmet Parmaksızoğlu, 5 vol., Ankara, 1974-1979 (réimpr. 1999).

Schreiner (Peter) éd., *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 3 vol., Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften (coll. *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 12/1-3, *Series Vindobonensis*), 1975-1979.

Smyrlis (Kostis), « The First Ottoman Occupation of Macedonia (c. 1383 – c. 1403): Some Remarks on Land Ownership, Property Transactions and Justice », *in* Alexander D. Beihammer, Maria G. Parani, Christopher D. Schabel, *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500: Aspects of Intercultural Communication*, Leyde, Brill (coll. *The medieval Mediterranean* 74), 2008, p. 327-348.

Sözen (Metin), Sakaoğlu (Necdet), *Karamannâme: zamanın kahramanı Karamanîler'in tarihi/Şikârî*, Istanbul, Karaman Valiliği – Karaman Belediyesi, 2005.

Svoronos (Nicolas), « Le domaine de Lavra sous les Paléologues », *in* Lemerle *et al.* éd., *Actes de Lavra IV*, p. 95-96.

Taeschner (Franz), Wittek (Paul), « Die Vezirfamilie der Ǧandarlyzāde (14./15. Jhdt) und ihre Denkmäler », *Der Islam* XVIII/1-2, 1929, p. 60-115 ; notes additionnelles dans *Der Islam* XXII, 1935, p. 73-75.

Tarama sözlüğü: XIII. yüzyıldan beri Türkiye Türkçesiyle yazılmış kitaplardan toplanan tanıklariyle tarama sözlüğü, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *Türk Dil Kurumu Yayınları* 212), vol. 1, 1963.

Todorov (Nikolaj), Nedkov (Boris) éd., *Fontes Turcici Historiae Bulgaricae*, vol. XIII, Sofia, B'lgarska akademiâ na naukite, Institut za blgarska istoriâ, 1966.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları (coll. *Sekizinci Dizi*), 1969.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), *Osmanlı Tarihi*, vol. 1, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972[3] ; vol. 2, 1964.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *Türk Tarih Kurumu Yayınları* 7, *Dizi, sa.* 66), 1974.

Zachariadou (Elisabeth A.), « Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres) », *Südost-Forschungen* XXVIII, 1969, p. 1-12 ; rééd. *in id.* éd., *Romania*, XV.

Zachariadou (Elisabeth A.), « The Conquest of Adrianople by the Turks », *Studi Veneziani* XII, 1970, p. 211-217 ; rééd. *in id.* éd., *Romania*, XII.

Zachariadou (Elisabeth A.), *Romania and the Turks (c. 1300 - c. 1500)*, Londres, Variorum Reprints (coll. *Variorum Collected Studies Series* 211), 1985.

Zachariadou (Elisabeth A.), « "A Safe and Holy Mountain": Early Ottoman Athos », *in* Anthony Bryer, Mary Cunningham dir., *Mount Athos and Byzantine Monasticism*, Aldershot, Variorum (coll. *Publications of the Society for the promotion of Byzantine studies* 4), 1996, p. 127-132.

Zachariadou (Elisabeth A.), « Some Remarks about Dedications to Monasteries in the Late 14th Century », in *Mount Athos*, p. 27-31.

Zenker (Julius Theodor), *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, 2 vol., Leipzig, W. Enkelmann, 1866 (nouv. impr. Hildesheim, G. Olms, 1979).

Χρονογραφικὴ καὶ τοπογραφικὴ ἱστορία τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω: Ἱερὰ μονὴ Ἁγίου Παύλου, «Ἅγιος Παῦλος» ὁ Ξηροποταμίτης 9, 1958.

Irène Beldiceanu-Steinherr, Raúl Estangüi Gómez, *Autour du document de 1386 en faveur de Radoslav Sablja (Ṣabya/Sampias) : du beylicat au sultanat, étape méconnue de l'État ottoman*

La présente étude revient sur un document daté de 1386 conservé dans les archives du monastère de Saint-Paul au mont Athos, par lequel des biens sis en Macédoine étaient attribués à un certain Şabya. Vančo Boškov, qui le publia en 1977, l'attribuait à Murād Ier. Le croisement des sources ottomanes et byzantines et l'analyse du contexte historique amènent à une autre conclusion. Ayant repris pied en Europe après une rupture entre 1357 et 1376, Murād s'imposa aux éléments turcs non ottomans qui avaient continué à batailler en Thrace. Mais, après la conquête de Serrès en 1383, il dut renoncer à mener en personne celle de Salonique, qu'il confia à Ḫayreddīn Paša et à Evrenos Beg. Absent de Macédoine en 1386, Murād n'est donc pas l'émetteur du document. Ḫayreddīn Paša tomba malade pendant la campagne et mourut à Serres avant le 26 octobre 1386, laissant l'administration de la Macédoine à son fils Ibrahim, qui doit donc être le signataire du document. De nombreux témoignages prouvent en effet que les membres de la famille des Ǧandarlı pouvaient à cette époque attribuer des terres sans passer par le souverain. Le règne de Murād Ier constitue une charnière entre le beylicat et le sultanat.

Irène Beldiceanu-Steinherr, Raúl Estangüi Gómez, *On a 1386 Document in Favour of Radoslav Sablja (Ṣabya/Sampias): from Beylik to the Sultanate, an Unknown Step of the Ottoman State*

The present study reviews a document dated 1386 preserved in the Saint Paul monastery archives on Mount Athos, by which real estate situated in Macedonia were given to a certain Şabya. Vančo Boškov published this document in 1977 and attributed it to Murād I. Crossing of Ottoman and Byzantine sources and analysis historical context lead to a different conclusion. After a break between 1357 and 1376, Murād regained a foothold in Europe and imposed himself to Turkish non-Ottoman elements who continued to fight in Thrace. But after the conquest of Serres in 1383, he had to give up on the way to Thessaloniki, assigning the leadership of this campaign to Hayreddin Paša and Evrenos Beg. Being absent from Macedonia in 1386, Murād cannot have issued this document. Ḫayreddīn Paša fell ill during the campaign and died in Serres before October 26, 1386, leaving the administration of Macedonia to his son Ibrahim, who must have signed the document. Many testimonials prove indeed that the Ǧandarlı family members of the time could allocate land without asking permission to the sovereign. The reign of Murād I is a hinge between beylik and sultanate.

EARLY OTTOMAN DIPLOMATICS REVISITED: AN ORDER OF THE *BEGLERBEGI* OF RUMELI HACE FIRUZ IBN ABDULLAH IN FAVOUR OF THE ATHONITE MONASTERY OF VATOPEDI (1401)

Early Ottoman original documents that pre-date the Battle of Ankara (1402) are notoriously rare. As will be shown in the following overview of early Ottoman diplomatics, apart from a few Ottoman texts in Persian, Arabic, and Greek, there are also very few original Ottoman Turkish documents accepted by scholars as authentic and written before 1402. This paper presents the newly-found evidence of an original Ottoman Turkish document that was issued by the *beglerbegi* of Rumeli and chief eunuch of Sultan Bayezid I, Hace Firuz ibn Abdullah, in 1401, one year before the decisive battle of Ankara during which Hace Firuz was captured along with his sultan and subsequently decapitated. Moreover, this particular document published in this article[1] bears the earliest known so far *pençe* of an Ottoman official and thus it sheds unique light to the non-sultanic aspect of the early Ottoman diplomatics.

Elias Kolovos, Assistant Professor, University of Crete, Department of History and Archaeology, Panepistimioupoli Gallou, 74100 Rethymno, Greece; Associate fellow of the Foundation for Research and Technology – Hellas, Institute for Mediterranean Studies, Ottoman Studies Research Group.
kolovos@uoc.gr

[1] This paper was presented in the 20th Ciépo Symposium, Rethymno, Crete, 27 June – 1st July 2012. I am indebted to Elizabeth Zachariadou for her precious remarks on this research. I would also like to thank the many colleagues in the H-TURK discussion list on February-March, 2011 who answered my query on reading the *pençe* of this document.

Turcica, 45, 2014, p. 187-208. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032669

EARLY OTTOMAN DIPLOMATICS: AN OVERVIEW

It is well-known from a number of heroic portrayals by later chronicle writers that Osman, the eponymous founder of the Ottoman dynasty, supposedly based his authority on the sword rather than the pen, as attested by his quote: "You ask me for a piece of paper as if I [knew how to] write;" that was his answer to a dervish asking for a grant of a village in paper. Instead of the written word, Osman allegedly granted a sword and a cup to the dervish.[2] Yet conversely, Osman's son, Orhan, did issue a similar grant of land in 1324 in favour of his manumitted slave, the eunuch Şerefeddin Mukbil, who was appointed as the administrator of a hospice (*hanegâh*) in the Bithynian town of Mekece. This grant was made on paper, as a *vakıf*. This *vakfiye*, the earliest so far known Ottoman document written in Persian and preserved in the Atatürk municipal library of Istanbul (Atatürk Kitaplığı), has been successfully described by H. Lowry as the "birth certificate" of the early Ottoman state. It reflects the initial development of a sophisticated political structure using slaves as administrators and scribes that followed the Persianate ruling tradition.[3] As a clear mark of the nascent political identity of the Ottoman family, the *vakfiye* bears the first Ottoman *tuğra*, that of Orhan, and was signed by family members: his brothers, sister and children.

During the last years of his reign (1360 or 1361), Orhan issued another *vakfiye*, this time in Arabic, in which he founded the Hacı Karaoğlan *zaviye* in İznik, dedicated to the memory of his son, Süleyman. This document does not feature the *tuğra* of Orhan, which in itself is not unusual for a *vakfiye*. It is the only other document from the reign of Orhan that is recognized by scholars as original, and accordingly preserved in the archives of the Topkapı Palace.[4] Another contemporary *vakfiye* in memory of Süleyman has survived in a later Arabic reduction[5] and the *vakfiye* of Orhan's *zaviye* in Bursa (1360) in a subsequent translation from Arabic.[6] The *vakfiye* of Murad I's *imaret* in Bursa (1385) however is thought to be a copy of the original document in Arabic.[7]

The earliest known document in Ottoman Turkish has survived from the reign of Orhan as well, but only as a copy from a 16th-century *mecmua*.

[2] *Die altosmanische Chronik*, p. 10-11. Cf. the comment in Kafadar, *Between two Worlds*, p. 60.

[3] The document was published in Uzunçarşılı, "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi." See also a photo in Nadir ed., *Osmanlı Padişah Fermanları*, nº 1; and an analysis of the *tuğra* in Umur, *Osmanlı Padişah Tuğraları*, p. 77-83. See Lowry, *The Nature*, p. 72-82, including a new transcription and translation into English.

[4] The *vakfiye* was published in Uzunçarşılı, "Orhan Gazi'nin, Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa için Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Aslı" (the date 1360 is given). Cf. Beldiceanu-Steinherr, *Recherches*, nº 16 (she dates the document in 1361, as proposed by Wittek); Lowry, *op. cit.*, p. 82-86, with a new transcription and translation into English.

[5] Beldiceanu-Steinherr, *Recherches*, nº 17.

[6] *Ibid.*, nº 15.

[7] *Ibid.*, nº 40.

It dates to 1353 when Orhan bestowed a *çiftlik* to a certain Hamza Fakih as a *vakıf*.[8] A similar copy of an original document dates to 1358 when Orhan authorized the *vakıf*s established by four individuals in favour of Şeyh Mehmed.[9] Another contemporary text in Ottoman Turkish, the so-called "*mülkname* of Orhan" dating to 1348, has not been properly authenticated and its provenance is under debate.[10]

Two documents in Ottoman Turkish from the reign of Murad I have created long debates among scholars, concerning their authenticity. The *vakfiye* of Murad I dating to 1366 in favour of Ahi Musa and preserved in the archives of the Topkapı Palace has been originally rejected as an original;[11] Yet, V. Boškov, in an unpublished paper cited by H. G. Majer,[12] has argued for its validity. Another document, dating to 1386 and missing – unfortunately – its upper part, has been found in the archives of the Athonite monastery of Saint Paul and published by Boškov as an original.[13] The document was originally rejected by Beldiceanu and Beldiceanu-Steinherr.[14] H. G. Majer, however, came to the conclusion that the 1386 document is authentic.[15] This document has been understood as a renewal by Murad I of an earlier document granted by Orhan to the Serbian nobleman Radoslav Sampias, who was given two villages near Salonica as a *timar* (*timarlık*). It is the earliest Ottoman text mentioning the institution of the *timar* (interestingly a *timar* of a Serbian noble).[16] Recently, E. Zachariadou has used this document also as evidence for the use of the term *gazi* by the early Ottomans.[17] The debate, however, is not yet closed: in this issue of *Turcica*, Beldiceanu-Steinherr and Estangüi Gómez propose another interpretation of this intriguing document.

Another document dating from the reign of Murad I has survived in Greek translation only. It is an order of 1372-1373 in favour of the monastery

[8] Wittek, "Zu einigen frühosmanischen Urkunden," nº 1; cf. Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.*, nº 11.

[9] Wittek, *art. cit.*, nº 2; cf., however, Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.*, nº 12 ("*douteux*").

[10] The document was published as an original in Uzunçarşılı, "Osmanlı Tarihine ait Yeni bir Vesikanın Ehemmiyeti," *passim* and table 78; photo also in Nadir ed., *op. cit.*, nº 2; it was rejected, however, both by Wittek, Lemerle, "Recherches," p. 420-421, fn. 3 ("suspect"; see also Wittek, "Les archives," p. 697) and Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.*, nº 10 ("*douteux*").

[11] Photo in Nadir ed., *op. cit.*, nº 3; cf., also, Umur, *op. cit.*, p. 85-87. According to Wittek, "Zu einigen frühosmanischen Urkunden," nº 10, it was actually written around 1500. Wittek does not mention the possibility of its being the late copy of an original. On this document, cf. as well Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.*, nº 28 ("*faux*").

[12] See below, fn. 15.

[13] Boškov, "Jedan originalan Nišan."

[14] Beldiceanu-Steinherr, *op. cit.*, nº 28; Beldiceanu, Beldiceanu-Steinherr, "Un faux document."

[15] Majer, "Some Remarks."

[16] Cf. another document from the reign of Murad II that shows how a *pronija* of a Serbian official was recognized by the Ottomans as a *timar* in Kolovos, "A *Biti*."

[17] Zachariadou, "Murad I;" *ead.*, "Revisiting Early Ottoman History."

of Saint John Prodromos (monastery of Margarid for the Ottomans) outside Serres. This text is of special interest because, as E. Zachariadou has suggested, it shows that the monks of Prodromos had successfully obtained the protection of Murad I a decade before the Ottoman conquest of Serres.[18]

A later copy of an original document of Murad I in Ottoman Turkish and dating to 1383 alludes to the fact that in the previous years, a Rüstem Beg had bequeathed his *mülk* land which he had conquered from the "infidels," most probably in Thrace, as a *vakıf* to a certain Şeyh Oluş. When the Ottomans imposed their rule in the newly conquered territories, Şeyh Oluş requested confirmation from Murad I, who had issued this deed so that he would not have to pay exorbitant taxes on his property. This record demonstrates how the early Ottomans imposed their rule on the Balkan frontier which they shared with quasi-independent warrior leaders.[19] Later documents of the Ottoman princes during the civil war (following the battle of Ankara) indicate that the *uc begi*s of the Balkans also issued documents in Ottoman Turkish, although none of them survived to this day.[20] On the other hand, if the document issued by Bayezid I to Mihaloğlı Ali Beg in 1390 and analyzed by Lowry is genuine (its whereabouts are unknown), it would appear that the Ottoman sultans were also granting feudal lands to the *beg*s of the marches in the years of Bayezid I.[21]

The only remaining original Ottoman sultanic document that does survives from the reign of Bayezid I is housed in the archive of Saint Paul. It is written in Greek and features the *tuğra* of this sultan. However, this document is badly preserved and illegible in parts. The few lines that can be read make reference to the monastery of Mesonissiotissa, near Edessa, a property of Saint Paul from 1385 onwards.[22] The village of Mesonissiotissa was awarded as a *timar* to Saint Paul with a document of 1412, issued by Orhan, the son of Prince Süleyman.[23]

[18] Zachariadou, "Early Ottoman Documents."

[19] Wittek, "Zu einigen frühosmanischen Urkunden," n°3; Beldiceanu-Steinherr, *Recherches*, nº 36.

[20] From a confirmation document issued by Musa Çelebi in 1402, we understand that the *beg*s of the marches, in this case a certain Ahmed Gazi, were also issuing documents in Ottoman Turkish in order to bestow *vakıf* lands. In 1404 Süleyman Çelebi issued a similar document in favour of the *vakıf* village of Molla Hüsam, granted to him by Süleyman, the son of Orhan; and in 1412 Musa Çelebi confirmed the tax exemption of the village of Şeyh Kızıl Delü, a *vakıf* of the previous *beg*s: see Wittek, "Zu einigen frühosmanischen Urkunden", nos 5 (copy from a 16th-century *mecmua*), 9 ("*unechtes original*") and 4 ("copy") respectively. On the document of Süleyman Çelebi see also Boškov, *art. cit.*, p. 232-236 ("*authentic*").

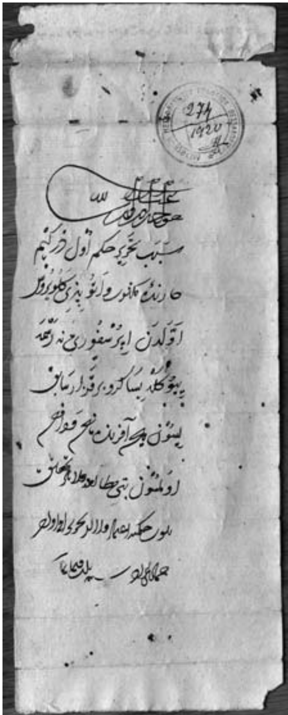
[21] Lowry, *The Nature*, p. 60-63.

[22] For a copy of the *tuğra* made in situ, see Binon, *Les Origines*, p. 274-275. The *tuğra* was reconstituted in Wittek, "Notes;" cf. also Umur, *op. cit.*, p. 89-91. The document was re-read in Chryssochoides, "Ιερά Μονή," p. 279 (nº 31). Cf. for Mesonissiotissa: Kotzageorgis, *Η αθωνική μονή*, p. 152-155.

[23] Boškov, "Ein *Nišān*."

A NEW FINDING: THE ORDER OF THE *BEGLERBEGI* OF RUMELI HACE FIRUZ IBN ABDULLAH IN FAVOUR OF VATOPEDI (1401)

We can now add a new record to this short list of early Ottoman documents: an order bearing the tughriform *pençe* of the *beglerbegi* of Rumeli[24], Hace Firuz ibn Abdullah, that was issued in February 1401, in favour of Vatopedi. It is certainly not a coincidence that some of the very few early Ottoman documents, as shown in the overview above, have survived in the archives of the monasteries of Mount Athos. The Athonite monks had liaised with the Ottomans very early, perhaps by seeking protection already from the time of Orhan, as Zachariadou has proposed.[25] At the same time, the monks were (and continue to be) meticulous in keeping their archives: even today, they use both Byzantine and Ottoman documents in order to protect or to claim properties.



Transliteration

[1] *Ḫ^{v}āce Firūz ibn ʻAbdullah*
[2] *sebeb-i taḥrīr-i ḥükm oldur kīm*
[3] *dārende-i mektūb Vatopiẕi keloyeros*
[4] *evvelden İprosfori ne resme*
[5] *yiyügeldise girü ber ḳarār-ı sābiḳ*
[6] *yisün hiç āferīde māniʻ ve dāfiʻ*
[7] *olmasun biti muṭalaʻa ḳılanlar taḥḳīḳ*
[8] *bilüb ḥükmine i'timâd ḳılalar taḥrīren fī evāḫır-i*
[9] *Cemāẕiy'ü-l-āḫır sene s̱elas̱e ve s̱emānmi'e*

[24] For a whole-page reproduction, see p. 198.
[25] See Zachariadou, "Some Remarks."

Translation

Hace Firuz ibn Abdullah

The reason of the writing of the order is the following: Let the carrier of this letter, monk of Vatopedi, enjoy again whatever tax revenue he used to enjoy [from] Prosphori, according to the old custom. Nobody should impede him from doing so. Let those who read this letter act according to its order. Written in the last ten days of *cemāẕiyü-l-āḫır* in the year 803 [6-14 Feb. 1401].

Contemporary Greek note on the verso

† *ὁρισμὸς δῖὰ τὸ προσφόριν τοῦ αὐθεντὸς του χοτζαφερίσπεϊ* † [Order of the lord Hoca Feriz Beg concerning Prosphori]

Diplomatic Analysis

The document measures 6 × 15 cm and is clearly genuine. It begins with the introductory formula: *sebeb-i taḥrīr-i ḥükm oldur kīm*. This is the first known use of this formula which was also been used in a later document of Süleyman Çelebi dating to 1404 and shown to be original by Boškov.[26] The *corroboratio* (a standard formula, no *hareke*s are used) is similar to that of the contemporary sultanic texts: *biti muṭala'a ḳılanlar taḥḳīḳ bilüb ḥükmine i'timâd ḳılalar*. The same formula was applied again in the aforementioned document of Süleyman Çelebi from 1404 and in another non-sultanic document from the archive of Lavra monastery from 1405.[27] Finally, the document does not have a place of issue. P. Wittek has shown that the place of issue is missing from early Ottoman documents.[28] In light of these facts, if there remains any speculation about the authenticity of this document, it can be argued that this text cannot simply be a forgery of a *beglerbegi* order because forgeries were usually presented as sultanic documents.

Content Analysis

The confirmation of the rights of the Vatopedi monks to collect the tax revenues from Prosphori lies in our knowledge on the fate of monastic properties during the first period of Ottoman rule in Chalkidiki

[26] See above, fn. 20.

[27] Demetriades, "Athonite Documents," photo in p. 52.

[28] Wittek, "Zu einigen frühosmanischen Urkunden," p. 304. Cf. also on this issue Majer, *art. cit.*, p. 37-38. The first known Ottoman document which gives a place of issue is the order of Prince Süleyman from 1404. The document of the same prince, published in Nedkov, *Османотурска дипломатика*, p. 13-14 and photo in p. 23, issued in Filibe on 18-28/10/1402, in favour of the monastery of Rila is most probably a fake.



(1384-1402). We know that the monasteries lost many properties during the Ottoman conquest, especially as a result of the settlement of the Yürüks in the area.[29] However, many monastic properties like Prosphori survived, in some cases because of certain agreements or settlements that the monks had made with the Ottoman authorities.[30] The *metochion* of Prosphori, located on the isthmus close to the entrance into Mount Athos, was a property of Vatopedi from the 11th century onwards. A tower which still dominates the landscape in modern Ouranoupolis, was built between 1292 and 1356.[31] According to documents of the *subaşı*s and *sancakbegi*s of Salonica,[32] the monks of Vatopedi retained the possession of Prosphori and the right to collect revenues without paying taxes in 1449 and 1451.

The Editor: Hace Firuz ibn Abdullah

The editor of the document in question put his tughriform *pençe* as Hace Firuz ibn Abdullah on the top and is cited in the contemporary Greek note on the verso as Hoca Feriz Beg (Feriz = Firuz). He issued the document as the *beglerbegi* of Rumeli. In the same capacity, Firuz Beg, according to Sadeddin, participated in the campaign of Bayezid I against Timur in Anatolia in 1402.[33] During this battle Firuz Beg fought along-

[29] See Smyrlis, "The First Ottoman Occupation." For the Yürüks around Salonica see also Necipoğlu, *Byzantium*, p. 99-100.

[30] Smyrlis, "The First Ottoman Occupation", p. 337-339.

[31] Bompaire *et al.* ed., *Actes I*, p. 29-32; *Actes II*, p. 26-27.

[32] *Actes III*, App. XI, n°s 5 and 6.

[33] Sa'deddin, *Tacü't-tevarih*, p. 177. Alexandrescu-Dersca, *La Campagne*, p. 65-66, p. 71, mentions that in the council before the battle, Firuz Beg had proposed an immediate assault, contrary to Ali Paşa's view. On the debate between Ali and Hoca Firuz Paşa, see

side Stephane Lazarević.[34] He was then captured with Bayezid in the battle of Ankara, and executed afterwards. A contemporary Italian eyewitness account refers to him as "Cozafero Morchesbei"[35] who was decapitated, together with the remaining generals and nobles of Bayezid ("*il resto de'baroni di Bajazette, come e Conzafens* [our Hace Firuz]*, e il resto de' suoi nobili, furono dicapitati in presenza del ditto Messer Galeazzo*").[36] Ducas, the Greek chronicler, who was not a contemporary but was nevertheless well-informed on the Ottomans, further substantiates the fate of our editor. He reports that "*Χοτζιαφερούζ*" (Hoca Firuz) was captured with Bayezid and decapitated by Timur following an unsuccessful attempt by Mehmed Çelebi to free his father. However, he refers to him as the chief-eunuch of Bayezid.[37]

The *Düstürname-i Enveri* references Firuz Ağa, who was appointed *sancakbegi* of Menteşe after its conquest by Bayezid I in the early years of his reign.[38] He was the same Hace Firuz Beg who also had a "splendid and costly" *imaret*, the first in Western Anatolia, that was built in Milas in 1394. A recent edition of the history and architecture of *Balat İlyas Bey Külliyesi* provides us with a detailed understanding of this building.[39] The inscription of the *imaret* lists the founder as Hace Piruz Beg. Wittek has observed that the *dua* in this inscription (*dame izzuhu*) of the *imaret* in Milas was in accordance with his status as a *sancakbegi*. He has also noted that the title "Hace" (Hoca) was given to him because he was an *ağa* of the eunuchs.[40] Originally, the title "*H̲ᵛaca*" was used for the eunuchs in the court of the Selçuks of Rum, as indirectly implied from a passage of Ibn Bibi.[41] Thus, our Hace Firuz was both an *ağa* of

Anhegger, "Mehmed b. Hacı Halîl ül-Künevi'nin Tarih-i Âl-i Osman'ı," p. 58 (chronicle in Persian from the second half of the 15th century). Later Firuz was remembered by Çandarlı Halil Paşa as the cause of the disaster in Ankara: see İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler*, p. 82, fn. 64.

[34] Alexandrescu-Dersca, *op. cit.*, p. 73.

[35] "Relazione di Gerardo Sagredo," in *ibid.*, p. 129.

[36] Letter of Ser Tommaso da Molino, in *ibid.*, p. 139.

[37] Ducas, *Istoria*, p. 103, XVI:12; Doukas, *Decline*, p. 96. Cf. the analysis of the passage in Kastritsis, *The Sons*, p. 68-69.

[38] *Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî Osmanlı Tarihi Kısmı*, p. 36. He might also be the same Firuz Beg who, according to Sadeddin, was given Teke-ili at the time of the campaign against Hamid. For the conquest of Menteşe, together with Aydın, by the Ottomans during the winter of 1389-1390 see Wittek, *Istanbuler Mitteilungen* 2, p. 77-87; Zachariadou, *Trade*, p. 76; cf., however, p. 78, a 1391 reference to a Lord of Palatia who had refused to accept the treaty the Venetians had concluded with Bayezid. He could have been a member of the Menteşe family, who was replaced later by our Firuz Ağa.

[39] Tanman, Kayhan Elbirlik eds, *Balat İlyas Bey Külliyesi*. For the *imaret*, see Arel, "Menteşe Beyliği Mimarisi," p. 72-75.

[40] Wittek, *op. cit.*, p. 119, p. 147-149.

[41] İbn-i Bibi, *El-evāmirü'l-'alāiyye fi'l-umūri'l- alāiyye*, p. 247, l. 17 (ms. p. 178); cf. İbn Bîbî, *Selçuknâme*, p. 61; for a more general detailed search on the etymology and the uses of the title "H̲ᵛaca," see Köprülü, "Hâce," p. 21; "Hoca."

the eunuchs, as Ducas claimed, and a *beg* in keeping with the Ottoman sources. He later became the *beglerbegi* of Rumeli. The surveyor of Albania in 1431-1432 found documents in Akçahisar (Kruje) that were issued by the *beglerbegi*s of Bayezid I, Yakut Paşa and Hace Firuz Paşa, and which exempted the Christians of the fortress from paying all taxes, with the exception of the poll-tax. Hace Firuz also had a brother whose name is not revealed.[42]

We should note that there were two other contemporary Firuz Begs, often mistaken for our Hoca Firuz, as H. İnalcık has noted in his paper on the historian Tursun Beg.[43] The first was Firuz Beg who participated in the battle of Konya against the Karamanids in 1387 and who was later appointed by Murad I as *sancakbegi* of Ankara.[44] Under Bayezid I, he was moved to the *sancak* of the newly conquered Antalya, leaving his son Yakub Beg as governor in Ankara. Yakub Beg successfully defended Ankara against Timur in 1402,[45] but was then imprisoned by Mehmed I.[46] This Firuz Beg died in 1421. Two other sons, (Cübbe) Ali Beg and Hamza Beg, played important parts in the later Ottoman history under Murad II and Mehmed II: most notably Hamza Beg was the father of the historian Tursun Beg. The second Firuz Beg is mentioned as a *beg* in Rumeli (Vidin) during the reign of Bayezid I from 1389 when he was sent to lead a raid in Wallachia.[47] The sons of this Firuz Beg fought against the Hungarians in 1443-1444.[48]

In summary, our Hace Firuz Beg was a convert to Islam, as his patronymic in his *pençe* suggests (*ibn Abdullah)*. He was a *kul* of Bayezid I, most probably when the latter was still a prince in Kütahya, and the *ağa* of the eunuchs in his harem. The fact that he was given the title of "*H̱*^{v}*aca*" as chief eunuch reflects the influence of the Selçuk court practice and nomenclature in the early Ottoman court. After the accession of Bayezid to the throne in 1389, Hace Firuz Beg should have been one of the leading men around the new sultan. He was given the governorship of Menteşe following its conquest and later became a governor-general (*beglerbegi*) in Rumeli, a seat introduced by Bayezid's father; Murad I had entrusted the new seat to another court official, his tutor Lala Şahin,

[42] İnalcık, *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, p. 103-104, p. 115, where a *timar* of a *kul* of a brother of Hoca Firuz is registered ("*timar-ı Doğan Kâtip, Hoca Firuz karındaşının kulıymış*"). See also İnalcık, "Les régions," p. 76 and p. 78.

[43] See in detail: İnalcık, "Tursun Beg," p. 56-59.

[44] *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, p. 229 and p. 247.

[45] Alexandrescu-Dersca, *op. cit.*, p. 80.

[46] See in detail: Kastritsis, *op. cit.*, p. 115-117, p. 184, p. 212.

[47] *Die altosmanische Chronik*, p. 58; *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, p. 311.

[48] For the Firuz Beyoğlus in Rumeli, see İnalcık, Oğuz, *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân*, p. 8, p. 41, p. 44-47, p. 51-52, p. 61-62, p. 89; cf. also Ayvali *et al.*, *Το χρονικό*, p. 102, fn. 28.

when after the capture of Edirne he returned to Bursa.[49] Thus, it seems that Timurtaş might not have been the sole *beglerbegi* of Bayezid I and that the establishment of two *beglerbegi*s, one for "Rumeli" and the other for "Anadolu", dates from the years of Bayezid I.[50] The creation of the *beglerbegi* office should be interpreted as an attempt on behalf of the dynasty to assert control over the frontier warlords. Therefore, it makes sense that the office was entrusted to men of the Sultan's household such as Lala Şahin or Hace Firuz. An anonymous Greek chronicle of a later date attributes the exclusion of the warlords from the *beglerbegi* seat to a dream of Murad I.[51]

As the *beglerbegi* of Rumeli, Hace Firuz Beg, issued the document in question in favour of Vatopedi, most likely following a visit by the monks or during a visit by Firuz Beg to Salonica. In the next year, serving his sultan, he participated in the campaign of Ankara during which he was captured by Timur and executed. This was an exemplary death of a faithful servant.

Notes on the Evolution of the *Pençe*s of Early Ottoman Officials

We now know that Hace Firuz Beg ibn Abdullah, as a *beglerbegi* in Rumeli, had his own *pençe* featured on the top of the documents he issued. This is so far the earliest known *pençe* of an Ottoman official. As İ. H. Uzunçarşılı has explained,[52] the *pençe*s differed from the sultanic *tuğra*s in that they had one elliptical curve (*beyze*) rather than two curves. The *pençe* of Hace Firuz Beg ibn Abdullah is clearly a *pençe* of a *beglerbegi* because it features three verticals (*tuğ*s). We should also recall the so-called "*vasla*s" on the verticals which in the case of the sultanic *tuğra*s were tentatively interpreted by Witek as abbreviations of *sahh*, meaning they marked autographs.[53] If Wittek stands correct, Hace Firuz Beg ibn Abdullah might have placed his *pençe* on the document with his own hand.

Fifteenth-century Ottoman (tughriform) *pençe*s were commonly positioned on the top of the document. The author has found many examples of tughriform *pençe*s that are reproduced as facsimiles in the appendix of this paper: the tughriform *pençe* of İshak ibn Abdullah from an order dated to 1426 found in Lavra, on Mount Athos (facs. 2a);[54] that of Süleyman bin Abdullah, *sancakbegi* of Salonica, on an order dated to 1451

[49] On Lala Şahin: see Zachariadou, "<u>Sh</u>ahīn, Lala." On the office of *beglerbegi*: see Ménage, "Beglerbegi."

[50] Beglerbegi Kara Timurtaş is mentioned in *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, p. 325.

[51] See Kafadar, *op. cit*, p. 151.

[52] Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara dair," p. 111-118.

[53] Wittek, "Notes," p. 275-276.

[54] Demetriades, *art. cit.*, p. 46-47 and photo in p. 55.

from Vatopedi (facs. 2b);[55] four tughriform *pençe*s of Şahin bin Abdullah *alias* Hadım Şihabeddin Paşa from orders dated to 1441 and 1455-1457 from Kastamonitou and Vatopedi monasteries (facs. 3a, 3b, 3c, 3d);[56] and finally, the *pençe* of Mahmud Paşa [Angelović], the earliest known by Uzunçarşılı from 1463 (facs. 4).[57]

At the same time, there were exceptions to this well-established practice. The aforementioned Şahin bin Abdullah, on an order dating to 1453 from Saint Paul, had situated his *pençe* on the right margin (facs. 5c).[58] Some simpler (not tughriform) early *pençe*s were placed on the right upper margin as well: also in the appendix are the *pençe*s of Ali Beg Şami, Yusuf bin Abdullah, and Elhac Hızır, *sancakbegi*s of Salonica, dated to 1440, 1449 and 1462, respectively, from the Ottoman documents found in Vatopedi (facs. 5a, 5b, 5d).[59] However, from the late 15th century onwards, *pençe*s of even high officials such as pashas were *always* positioned on the right margin of the orders they had granted.[60] One example is the *pençe* of Kasım Paşa dating to 1472 from an order found in Lavra (facs. 6).[61] It may be concluded that this evolution reflected the development of the Ottoman imperial administration after Mehmed the Conqueror.

CONCLUDING REMARKS

Very briefly, the author would like to emphasize the significance of this newly-identified document within the context of the early Ottoman diplomatics. This document by Hace Firuz ibn Abdullah is the earliest known so far example of an early stage in the development of Ottoman diplomatics, when the Ottoman officials signed their documents pretty much in the style of their sultans. This remark is also telling about the character of the early Ottoman state as well, before the development of its imperial administration during the 15th century.

[55] *Actes III*, App. XI, nº 6; Demetriades, *art. cit.*, p. 48 and photo in p. 60.

[56] Zachariadou, "The Worrisome Wealth;" *ead.*, "Another Document;" Demetriades, *art. cit.*, p. 48-49 and photos in p. 61-63; *Actes III*, App. XI, n°s 7-9.

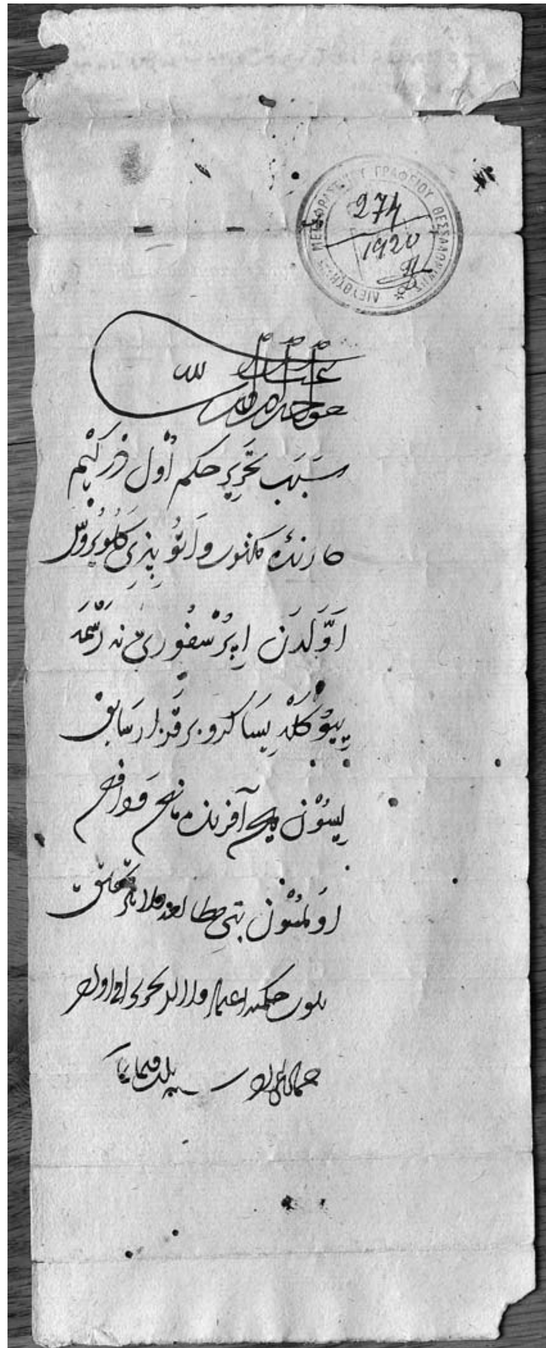
[57] Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara dair", p. 137-138 and pl. 36.

[58] Boškov, "Aus Athos-Turcica."

[59] Demetriades, *art. cit.*, p. 48-49 and photos in p. 58-59 and p. 64; *Actes III*, App. XI, n°s 4-5 and nº 10.

[60] Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara dair," p. 116.

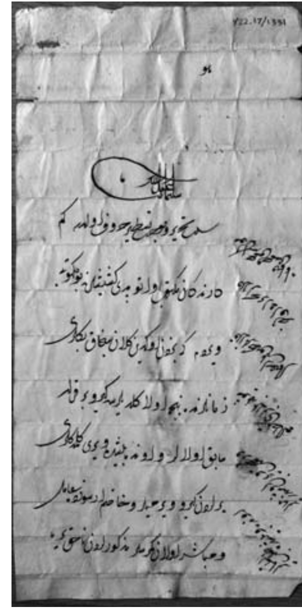
[61] Demetriades, *art. cit.*, p. 49-50 and photo in p. 66.



Facsimile 1: The order of the *Beglerbegi* of Rumeli Hace Firuz Ibn Abdullah, in favour of Vatopedi (1401).



Facsimile 2a: Order of 1426 with the tughriform *pençe* of Ishak ibn Abdullah (from Lavra monastery).



Facsimile 2b: Order of 1451 with the tughriform *pençe* of Süleyman ibn Abdullah, *sancakbeg* of Salonica (from Vatopedi monastery).



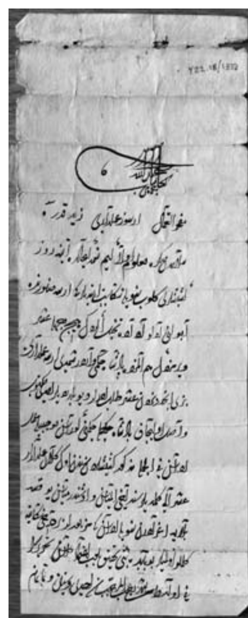
Facsimile 3a: Order of 1441 with the tughriform *pençe* of Elhac Şahin bin Abdullah (from Kastamonitou monastery).



Facsimile 3b: Order of 1456 with the tughriform *pençe* of Elhac Şahin bin Abdullah, *sancakbeg* of Salonica (from Vatopedi monastery).



Facsimile 3c: Order of 1456 with the tughriform *pençe* of Elhac Şahin bin Abdullah, *sancakbeg* of Salonica (from Vatopedi monastery).



Facsimile 3d: Order of 1457 with the tughriform *pençe* of Elhac Şahin bin Abdullah, *sancakbeg* of Salonica (from Vatopedi monastery).

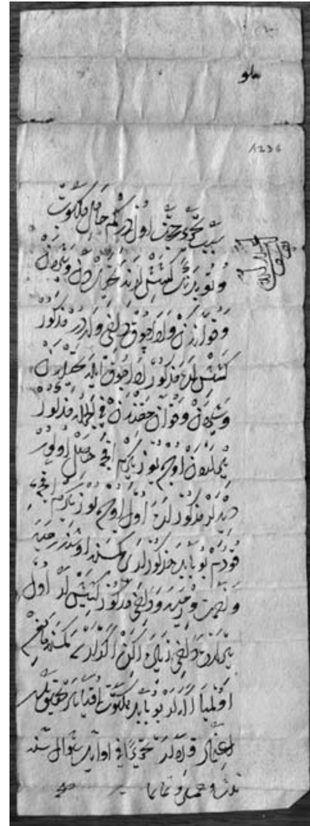


Vesika: 27
Veziriâzam Mahmud Paşanın bir buyrulduda'ki
tuğra şeklinde pençesi

Facsimile 4: The tughriform *pençe* of Mahmud Paşa [Angelović] from 1463 (İ. H. Uzunçarşılı, "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara dair," *Belleten* 5, 1941, pl. 36).



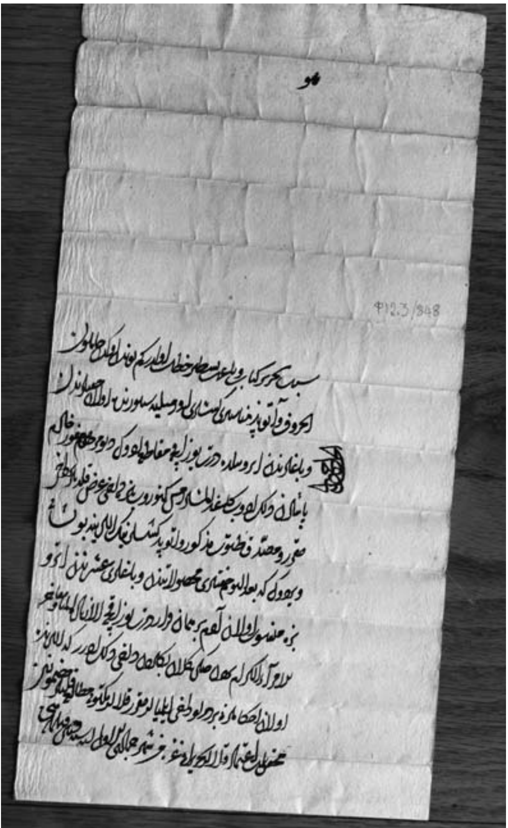
Facsimile 5a: Order of 1440 with the *pençe* of Ali Beg Şami, *subaşı* of Salonica, on the right margin (from Vatopedi monastery).



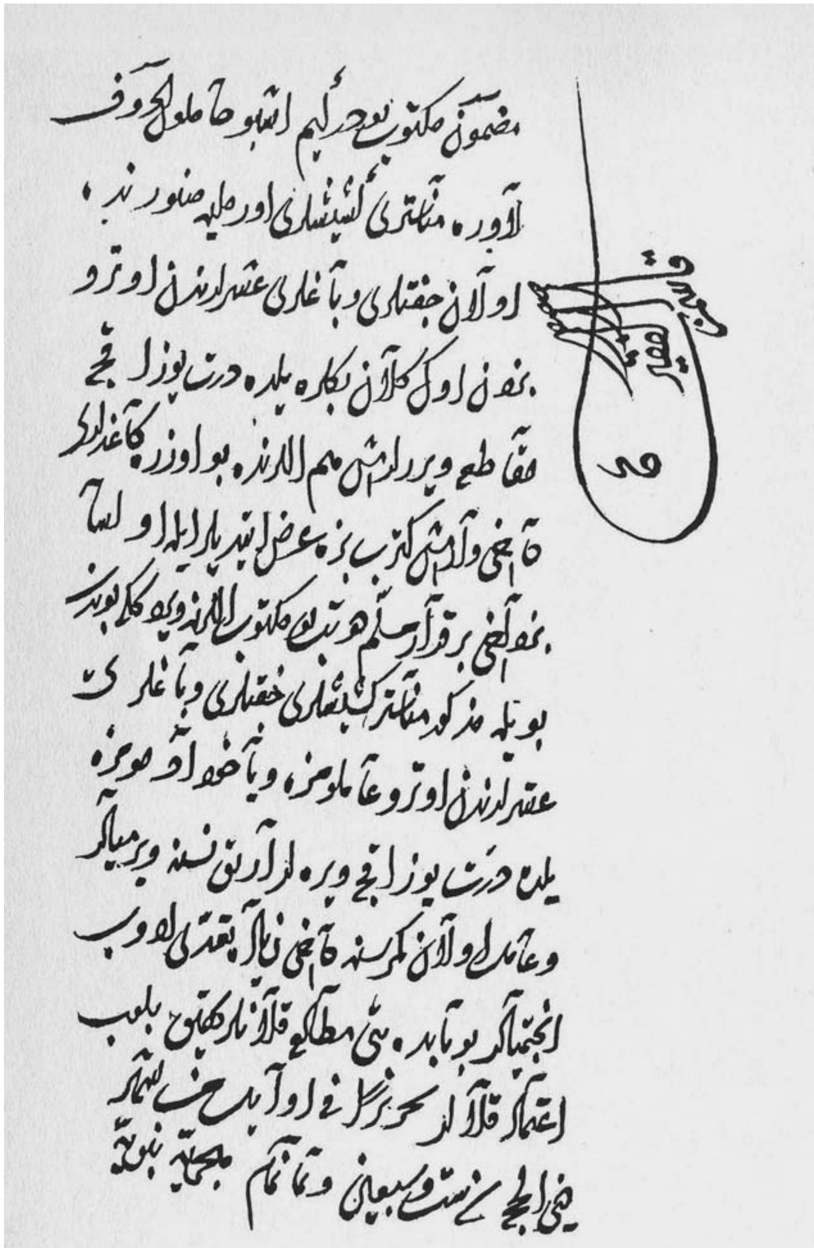
Facsimile 5b: Order of 1449 with the *pençe* of Yusuf ibn Abdullah, *sancakbeg* of Salonica, on the right margin (from Vatopedi monastery).



Facsimile 5c: Order of 1453 with the tughriform *pençe* of Elhac Şahin bin Abdullah, *sancakbeg* of Salonica, on the right margin (from Saint Paul monastery).



Facsimile 5d: Order of 1462 with the *pençe* of Elhac Hızır, *sancakbeg* of Salonica, on the right margin (from Vatopedi monastery).



Facsimile 6: Order of 1472 with the *pençe* of Kasım Paşa in the right margin (from Lavra monastery).

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Actes de Vatopédi -I- Des origines à 1329, ed. Jacques Bompaire, Jacques Lefort, Vassiliki Kravari, Christophe Giros, Paris, P. Lethielleux (coll. *Archives de l'Athos* 21), 2001; *-II- De 1330 à 1376*, ed. Jacques Lefort, Vassiliki Kravari, Christophe Giros, Kostis Smyrlis (coll. *Archives de l'Athos* 22), 2006; *-III- De 1377 à 1500, ed.* Jacques Lefort, Vassiliki Kravari, Christophe Giros, Kostis Smyrlis, Raúl Estangüi Gómez, (coll. *Archives de l'Athos* 23*)*, forthcoming.

Alexandrescu-Dersca (Maria-Matilda), *La Campagne de Timur en Anatolie (1402)*, London, Variorum Reprints, 1972 (repr. of the ed. of Bucarest, 1942).

Anhegger (Robert), "Mehmed b. Hacı Halîl ül-Künevi'nin Tarih-i Âl-i Osman'ı," *Tarih Dergisi* 2/3-4, 1952.

Arel (Ayda), "Menteşe Beyliği Mimarisi ve Balat İlyas Bey İmareti: bir Aidiyet Sorunu," in Tanman, Kayhan Elbirlik eds, *Balat İlyas Bey Külliyesi*, p. 55-85.

Ayvali (Gülsün), Zachariadou (Elizabeth), Xanthynakis (Antonis), *Το χρονικό των ουγγροτουρκικών πολέμων (1443-1444)*, Heraklio, Crete University Press, 2005.

Beldiceanu (Nicoară), Beldiceanu-Steinherr (Irène), "Un faux document ottoman concernant Radoslav Sampias," *Turcica* 12, 1980, p. 161-168.

Beldiceanu-Steinherr (Irène), *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Munich, Societas academică dacoromână (coll. *Acta historica* 7), 1967.

Binon (Stéphane), *Les Origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos*, Louvain, Bureaux du Muséon (coll. *Bibliothèque du Muséon* 13), 1942.

Boškov (Vančo), "Jedan originalan Nišan Murata I. iz 1386. godine u Manastiru Svetog Pavla na Svetoj Gori," *Prilozi za Orijentalnu Filologiju* 27, 1977, p. 225-246.

Boškov (Vančo), "Ein *Nišān* des Prinzen Or<u>h</u>an, Sohn Süleymān Çelebis, aus dem Jahre 1412 im Athoskloster Sankt Paulus," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 71, 1979, p. 127-152.

Boškov (Vančo), "Aus Athos-Turcica: Eine Urkunde Şehāb ed-Dīn Şāhīn Paşa's, des Wesirs und Statthelters von Rumelien; Aus dem Jahre 1453," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76, 1986, p. 65-72.

Chryssochoides (Kriton), "Ιερά Μονή Αγίου Παύλου: κατάλογος του αρχείου," *Σύμμεικτα* 4, 1981, p. 251-300.

Demetriades (Vassilis), "Athonite Documents and the Ottoman Occupation," *Αθωνικά Σύμμεικτα* 4, p. 41-67.

Die altosmanische Chronik des ʿĀşıkpaşazāde, ed. Friedrich Giese, Leipzig, O. Harrassowitz, 1929.

Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks*, transl. Harry J. Magoulias, Detroit, Wayne State University Press, 1975.

Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341-1462)*, ed. Vasile Grecu, Bucarest, Editura Academiei Republicii populare române (coll. *Scriptores byzantini* 1), 1958.
EI[2] *= Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. I, ed. Hamilton A. R. Gibb, Johannes H. Kramers, Evariste Lévi-Provençal, Joseph Schacht, Bernard Lewis, Charles Pellat, 1960; vol. IX, ed. Clifford E. Bosworth, Emery van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Gérard Lecomte, 1997.
Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî Osmanlı Tarihi Kısmı (1299-1465), ed. Necdet Öztürk, Istanbul, Kitabevi (coll. *Kitabevi* 197; *Osmanlı Tarih Kaynakları* 5), 2003.
"Hoca," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, vol. 18, p. 186-187.
İbn Bîbî, *Selçuknâme*, transl. Mükrimin Halil Yınanç, Istanbul, Kitabevi Yayınları (coll. *Yayınevi Genel Dizisi*), 2007.
İbn-i Bibi, *El-evāmirü'l-'alāiyye fi'l-umūri'l- alāiyye*, ed. Necati Lugal, Adnan Sadık Erzi, vol. I, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1957.
İnalcık (Halil), *Hicri 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları (coll. *XIV. seri* 1), 1954.
İnalcık (Halil), "Les régions de Kruje et de la Dibra autour de 1467 et 1519," *Studia Albanica* 2, 1968; repr. in *id.*, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*, Istanbul, Isis Press (coll. *Analecta Isisiana* 19), 1995.
İnalcık (Halil), "Tursun Beg, Historian of Mehmed the Conqueror's Time," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 69, 1977, p. 55-71.
İnalcık (Halil), *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi (coll. *XI. dizi* 6a), [2]1987.
İnalcık (Halil), Oğuz (Mevlûd), *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân: İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavâtnâme*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *XVIII. dizi*), 1978.
Kafadar (Cemal), *Between two Worlds: the Construction of the Ottoman State*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1995.
Kastritsis (Dimitris J.), *The Sons of Bayezid: Empire Building and Representation in the Ottoman Civil War of 1402-1413*, Leiden-Boston, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 38), 2007.
Kitâb-ı Cihan-nümâ: Neşrî tarihi, vol. I, ed. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *III. dizi* 2), 1949.
Kolovos (Elias), "A *Biti* of 1439 from the Archives of the Monastery of Xeropotamou (Mount Athos)," *Hilandarski Zbornik* 11, 2004, p. 295-306.
Köprülü (Mehmet Fuad), "Hâce," in *İslam Ansiklopedisi*, vol. 5, Istanbul, 1950, p. 20-24.
Kotzageorgis (Phokion), *Η Αθωνική μονή Αγίου Παύλου κατά την Οθωμανική περίοδο*, Thessaloniki, University Studio Press (coll. *Βιβλιοθήκη ιστορικών μελετών* 2), 2002.
Lowry (Heath W.), *The Nature of the Early Ottoman State*, Albany, State University of New York Press (coll. *SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East*), 2003.

Majer (Hans-Georg), "Some Remarks on the Document of Murad I from the Monastery of St Paul on Mount Athos (1386)," *Αθωνικά Σύμμεικτα* 4, p. 33-39.

Ménage (Victor-Louis), "Beglerbegi," *EI*[2], vol. I, p. 1194-1195.

Nadir (Ayşegül) ed., *Osmanlı Padişah Fermanları – Imperial Ottoman Fermans*, Exhibition Catalogue, Türk ve Islâm Eserleri Müzesi, Istanbul, 19 Sept. 1986 – 18 Jan. 1987, London, 1986.

Necipoğlu (Nevra), *Byzantium between the Ottomans and the Latins: Politics and Society in the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Nedkov (Boris), *Османотурска дипломатика и палеография*, vol. II, Sofia, Наука и искуство, 1972.

Sa'deddin, *Tacü't-tevarih*, vol. I, Istanbul, Tab'hane-i Amire, 1863.

Smyrlis (Kostis), "The First Ottoman Occupation of Macedonia (*ca.* 1383 – *ca.* 1403): Some Remarks on Land Ownership, Property Transactions and Justice," in Alexander D. Beihammer, Maria G. Parani, Christopher D. Schabel eds, *Diplomatics in the Eastern Mediterranean 1000-1500*, Leiden-Boston, Brill (coll. *The Medieval Mediterranean* 74), 2008, p. 327-337.

Tanman (Mehmet Baha), Kayhan Elbirlik (Leyla) eds, *Balat İlyas Bey Külliyesi: Tarih, Mimari, Restorasyon*, Istanbul, Söktaş, 2011.

Umur (Suha), *Osmanlı Padişah Tuğraları*, Istanbul, Cem Yayınevi, 1980.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), "Osmanlı Tarihine ait Yeni bir Vesikanın Ehemmiyeti ve İzahı ve bu Münasebetle Osmanlılarda İlk Vezirlere dair Mutalea," *Belleten* 3, 1939, p. 99-106.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi," *Belleten* 5, 1941, p. 227-288.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), "Tuğra ve Pençeler ile Ferman ve Buyuruldulara dair," *Belleten* 5, 1941, p. 101-157.

Uzunçarşılı (İsmail Hakkı), "Orhan Gazi'nin, Vefat Eden Oğlu Süleyman Paşa için Tertip Ettirdiği Vakfiyenin Aslı," *Belleten* 27, 1963, p. 437-451.

Wittek (Paul), *Istanbuler Mitteilungen* 2, 1934*: Das Fürstentum Mentesche. Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jh.*

Wittek (Paul), "Les archives de Turquie," *Byzantion* 13, 1938.

Wittek (Paul), "Notes sur la tughra ottomane," *Byzantion* 18, 1948, p. 311-334; 20, 1950, p. 267-293.

Wittek (Paul), "Zu einigen frühosmanischen Urkunden I," *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 53, 1956-1957, p. 300-313; II, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 54, 1957, p. 240-255; III, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 55, 1959, p. 121-141; IV, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56, 1960, p. 267-284; V, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 57, 1961, p. 102-117; VI, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 58, 1961, p. 165-197; VII, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 59, 1962, p. 201-223 [repr. in *id.*, *La Formation de l'Empire ottoman*, London, Variorum Reprints (coll. *Collected studies series* 153), 1982].

Wittek (Paul), Lemerle (Paul), "Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque," *Archives d'histoire du droit oriental* 3, 1947-1948.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)," *Südost Forschungen* 28, 1969, p. 1-12.

Zachariadou (Elizabeth A.), *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415)*, Venice, Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini di Venezia (coll. *Library of the Hellenic institute of Byzantine and post-Byzantine studies* 11), 1983.

Zachariadou (Elizabeth), "The Worrisome Wealth of the Čelnik Radić," in Colin Heywood, Colin Imber eds, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul, Isis Press, 1994, p. 383-397.

Zachariadou (Elizabeth), "Some Remarks about Dedications to Monasteries in the Late 14th Century," *Αθωνικά Σύμμεικτα* 4, p. 27-31.

Zachariadou (Elizabeth A.), "Shahīn, Lala," *EI*², vol. IX, p. 217.

Zachariadou (Elizabeth), "Another Document of Shehab al-Din Pasha concerning Mount Athos (1455)," in Barbara Kellner-Heinkele, Peter Zieme eds, *Studia Ottomanica: Festgabe für György Hazai zum 65. Geburstag*, Wiesbaden, Harrassowitz (coll. *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica* 47), 1997, p. 217-222.

Zachariadou (Elizabeth), "Murad I Referring to his Father: *Merhum Gazi Babam*," in İsmail Selimoğlu ed., *Orhan Gazi ve Dönemi: Uluslararası Orhan Gazi ve Dönemi Sempozyumu, 8-9 Nisan 2011*, Bursa, Osmangazi Belediyesi Yayını, 2011, p. 18-23.

Zachariadou (Elizabeth), "Revisiting Early Ottoman History," inaugural keynote lecture at the 20th CIÉPO Symposium, Rethymno, 27 Jun. 2012.

Αθωνικά Σύμμεικτα 4, 1997*: ο Άθως στους 14ο-16ο αιώνες*.

Elias Kolovos, *La diplomatique ottomane des premiers temps revisitée: un ordre du* beglerbegi *de Roumélie Hace Firuz ibn Abdullah en faveur du monastère athonite de Vatopedi (1401)*

L'article présente un document original en turc ottoman, émis en faveur du monastère athonite de Vatopédi par l'eunuque du sultan Bayezid I Hace Firuz ibn Abdullah, gouverneur général de Roumélie en 1401, dont la biographie est étudiée en détail. En tête du document, on trouve la *pençe* en forme de *tuğra* de Hace Firuz ibn Abdullah, la plus ancienne à ce jour d'un grand dignitaire ottoman. À la lumière de cette découverte, l'article souligne l'importance des documents émis par les grands dignitaires ottomans dans le contexte de la recherche sur la diplomatique des premiers documents ottomans.

Elias Kolovos, *Early Ottoman Diplomatics Revisited: an Order of the* Beglerbegi *of Rumeli Hace Firuz ibn Abdullah in Favour of the Athonite Monastery of Vatopedi (1401)*

The paper presents an original Ottoman Turkish document issued by the eunuch of Sultan Bayezid I, Hace Firuz ibn Abdullah, governor-general of Rumelia in 1401, whose biography is studied in detail, in favour of the Athonite monastery of Vatopedi. The document bears the tughriform *pençe* of Hace Firuz ibn Abdullah, the earliest known so far tughriform *pençe* of an Ottoman official. In the light of this finding, the paper stresses the importance of non-sultanic documents in the context of research on early Ottoman diplomatics.

LA FONDATION (PIEUSE) D'UN PATRIMOINE : ÉTUDE D'UNE *VAḲFİYYE* DU GRAND VIZIR ḪALĪL ḤAMĪD PACHA (1784)

L'édition du texte de la charte (*vaḳfiyye*) de la fondation pieuse de Ḫalīl Ḥamīd Pacha (1736-1785) (fig. 1 en annexe) s'inscrit dans la continuité des travaux généalogiques et épigraphiques que j'ai consacrés à ce grand vizir et à sa descendance[1,2]. La première raison qui justifie sa publication est la place centrale de la fondation dans la constitution de la fortune familiale. Son analyse me semble être un point de départ adapté

Olivier Bouquet, professeur à l'université Paris-Diderot, Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques, Case courrier 7017, 75205 Paris Cedex 13.
olivier.bouquet@gmail.com

1 Cet article est dédié aux collègues et amis de la bibliothèque d'Études arabes, turques et islamiques du Collège de France et de la section arabe de l'Institut de recherche et d'histoire des textes, aux côtés desquels j'ai eu la chance de passer deux merveilleuses années de lectures et d'échanges. Je remercie tout particulièrement Nicolas Vatin qui a pris une grande partie de son temps pour relire et corriger, avec générosité et patience, l'ensemble du texte. Je tiens à lui exprimer ma plus vive reconnaissance. Je dois également beaucoup à Lahcen Daaif, Driss Mekouar et Edith Ambros qui m'ont aidé à comprendre plusieurs formulations arabes. Je remercie Nasrine Rayati pour ses précisions en persan, ainsi qu'Astrid Meier et Christian Müller qui m'ont éclairé sur plusieurs notions de droit. La préparation de cet article a bénéficié d'une lecture lors de notre atelier mensuel d'ottomanistes au Collège de France, d'une présentation au séminaire de R. Deguilhem à l'Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman, et d'échanges avec plusieurs collègues et étudiants lors de l'atelier de philologie de La Baume-les-Aix.

2 Bouquet, « Lire » ; *id.*, « Généalogies » ; *id.*, « Le vieil homme ».

Turcica, 45, 2014, p. 209-267. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032670

à une étude plus vaste que je projette d'entreprendre sur les cadres légaux et les ressources patrimoniales de la transmission des prestiges au sein des grandes familles ottomanes du XVIIIe siècle à aujourd'hui[3]. L'étude croisée des *vaḳfiyye* et des registres administratifs vise à reconstituer la carte de l'implantation des multiples biens de mainmorte, meubles et immeubles, acquis par la fondation à partir des années 1780 en divers points de l'Empire. Elle devrait également aider à identifier les liens entre la mise en valeur d'espaces d'intérêt public (fontaines, mosquées et bibliothèques) d'une part, et les stratégies d'appropriation foncière conçues par la famille d'autre part, en particulier dans sa région d'origine (Isparta), à Istanbul et dans plusieurs villes anatoliennes et balkaniques. Au-delà de la période ottomane, l'étude de la fondation à l'époque républicaine s'attachera à reconstituer des stratégies de contournement face à une administration officiellement hostile à la reconnaissance des héritages impériaux. Elle s'efforcera de montrer que, contrairement aux théories de l'historiographie nationaliste turque, les fondations pieuses étaient non seulement des lieux constitutifs de l'« islam républicain »[4], mais aussi des vecteurs de transition de l'Empire à l'État-nation.

ÉDITION DES *VAḲFİYYE*, HISTORIOGRAPHIE DES *VAḲF*

Nous manquons cruellement d'éditions complètes, de transcriptions et de traductions de *vaḳfiyye*. Nous disposons principalement, au mieux, de présentations documentaires et de reproductions en caractères arabes, au pire, de résumés de dispositions de *vaḳfiyye* qui ne donnent qu'une idée approximative de la teneur des textes[5]. Le constat est d'autant plus étonnant que les ottomanistes ont régulièrement publié d'excellentes traductions des documents qu'ils mettaient au jour et dont certains ont trait au fonctionnement des *vaḳf*, à commencer par les actes de cadi. Il est vrai qu'une bonne partie des chartes (surtout à l'époque dite classique) sont rédigées en arabe, qui est loin d'être la langue favorite des historiens des provinces anatoliennes et balkaniques, et que les autres sont truffées de

[3] Le projet de cette étude a fait l'objet d'une présentation : O. Bouquet, « Halil Hamid Pacha (1736-1785) en son *waqf* : présentation d'une nouvelle recherche », Journée d'études turques, Collège de France, 5 avr. 2013.

[4] Bayart, *L'Islam républicain*.

[5] Je fais notamment référence à l'ensemble récemment publié par les presses de la Banque du travail : Kuran éd., *Mahkeme Kayıtları Işığında V-VIII*.

formules dont il n'est pas toujours aisé de déterminer si elles sont arabes, persanes ou turques. Outre ces difficultés d'ordre linguistique, les *vaḳfiyye* évoquent des questions religieuses et légales (notamment des notions de *fiqh*) dont les ottomanistes (intéressés plus par les recueils de fatwas et les *ḳānūnnāme* que par les manuels de droit) sont loin d'être des spécialistes reconnus, au moins aux yeux de leurs collègues médiévistes arabisants. Depuis plusieurs années déjà, ces derniers ont pris conscience de l'utilité d'aborder la culture juridique des juges, des fondateurs et des administrateurs. Ils ont notamment mis l'accent sur la nécessité de se reporter au détail des *kitāb al-s͟hurūt*[6]. Malheureusement, force est de constater que les ottomanistes lisent peu leurs productions. Sans doute, le chemin sera-t-il long avant qu'ils soient en mesure de reconstituer les savoirs mobilisés par tous ceux qui intervenaient dans les procédures, de l'acquisition des biens à leur enregistrement sous le régime du *vaḳf* ; il sera long avant qu'ils soient à même de déterminer si les cadis (y compris les plus élevés dans la hiérarchie) avaient les moyens de bien comprendre les dispositions particulières du droit hanéfite, ou s'ils se contentaient plutôt de se reporter à des modèles de formulaires en circulation.

Le retard des études ottomanes en la matière est plus singulier encore au regard de l'importance, considérable, qu'elles accordent aux *vaḳf*. On écrit depuis longtemps sur le sujet, mais il semble qu'il n'ait jamais fait l'objet d'autant de publications qu'aujourd'hui[7]. Il faut dire que le contexte politique et scientifique y est favorable. En Turquie, mais également dans d'autres pays du pourtour méditerranéen oriental, l'intérêt croissant pour les fondations pieuses coïncide avec la mise en avant par les pouvoirs publics d'une « civilisation du *vaḳf* » (*vaḳf medeniyeti*[8]) et l'approfondissement d'une réflexion scientifique renouvelée sur les héritages ottomans ; il participe d'une intégration croissante du domaine entre arabisants et ottomanistes ; il profite de lieux de consultation pratiques et ouverts, notamment les archives de la direction générale des Fondations pieuses (VGMA) à Ankara, qui mettent à la disposition des chercheurs des listes et des transcriptions numérisées utilisables en l'état ; il est marqué par une réorientation des thématiques d'histoire

[6] J'ai consulté plusieurs de ces collègues, notamment Lahcen Daaif et Christian Müller. Ils m'ont éclairé sur de nombreux points. Je tiens à leur exprimer ma plus vive reconnaissance.

[7] Pour une présentation de l'évolution historiographique ottomaniste, voir Deguilhem, « *Waḳf* ».

urbaine ou économique menées dans les années 1970-1980 vers la compréhension des dimensions juridiques et sociopolitiques des institutions islamiques. Néanmoins, sur ce point également, l'historiographie n'exploite pas toutes les possibilités qui lui sont offertes : elle ne s'inspire pas encore assez de perspectives développées par le « pluralisme juridique » sur les champs de constitution des normes légales à la suite des changements de régime[9] ; elle est peu au fait des travaux consacrés à l'évolution des législations sur la transmission des patrimoines dans les sociétés musulmanes colonisées (de l'Afrique du Nord aux Indes néerlandaises, en passant par l'Asie centrale)[10]. Comme les fondations pieuses sont présentes et actives dans l'ensemble du monde musulman, les ottomanistes gagneraient à intégrer à l'avenir les études qui en ont renouvelé l'approche, qu'il s'agisse du rôle des femmes dans la transmission des biens et des prestiges, ou du devenir des institutions islamiques dans les systèmes coloniaux (Égypte, Algérie, Libye, Turkestan soviétique)[11]. En attendant de voir poindre les jours heureux d'une histoire comparée par les sources, le mieux est encore d'avancer dans la compréhension de celles dont les ottomanistes disposent en grand nombre : les *vaḳfiyye* qu'ils appellent aussi *vaḳıfnāme*. Présentons celle par laquelle nous commençons notre étude sur Ḫalīl Ḥamīd Pacha et sa fondation.

INSTITUER, FONDER, ESSAIMER

La *vaḳfiyye* dont il est ici question a été enregistrée en date du 23 mars 1784. Elle présente les caractères d'un document officiel : elle offre un cadre légal à des propriétés destinées à un usage public au profit de tous ; elle est validée par un cadi, à la demande d'un fondateur (*vāḳıf*) qui parle en son nom, à la première personne, en présence de témoins, et déclare agir à des fins pieuses et charitables. Ce fondateur désigne

[8] Yıldız, *Balkanlar'daki Osmanlı Vakıf Mirasından*.

[9] Pour une réflexion argumentée et une bibliographie actualisée, voir Sartori, Shahar, « Legal Pluralism ». Voir également Merry, « Legal Pluralism » ; Dupret, « Legal Pluralism » ; Sousa Santos, « The Heterogeneous State ».

[10] Voir notamment Benda-Beckmann, « Islamic Law ». Pour une étude sur des processus de patrimonialisation nationale et d'appropriation familiale au Soudan, voir Seri-Hersch, « Nationalisme ».

[11] Sur l'évolution des *waḳf* à l'époque coloniale, voir *Quaderni Storici* 3, 2009, notamment Sartori, « Il "*waqf*" » ; Gazzini, « "Saranno rispettati" » ; Saidouni, « Il "*waqf*" » ; Kogelmann, « La riforma » ; Beverley, « "*Waqf*" ». Voir également Pianciola, Sartori, « Il *Waqf* » ; Medici, « *Waqf*s ».

l'administrateur, établit les modalités d'administration, détermine les bénéficiaires, énumère un à un ceux des biens qu'il possède, auxquels il renonce et qu'il déclare inaliénables et fixe les revenus estimés nécessaires à leur entretien.

Mais cette *vaḳfiyye* n'est pas comme toutes les *vaḳfiyye*. C'est celle d'un grand vizir : le nom de Ḫalīl Ḥamīd Pacha (fig. 2) figure dans le texte, comme il se doit (p. 4) ; il est à l'origine du nom officiel de la fondation tel qu'il est employé dans les statuts actuels (*Sadrı esbak Halil Hamit Paşa vakfı)*[12]. La fonction vizirale est citée à plusieurs reprises, associée à une titulature riche et variée, conformément aux usages. L'acte est enregistré dans le lieu le plus solennel et auguste qui soit, à savoir la chambre des Requêtes (*'arẓ oḍası*) au palais de Topkapı. Le document est d'une grande qualité, enluminé, reconnu conforme par le *şeyḫü-l-islām* et le *ḳaḍı 'askar-ı Rūméli*, autrement dit, les autorités les plus hautes de la cléricature religieuse ; les témoins de l'enregistrement de la charte sont tous des dignitaires du Palais ou de la Sublime Porte.

La *vaḳfiyye* s'apparente à la plupart de celles qui ont été répertoriées et étudiées par les historiens. Comme leurs prédécesseurs, les grands vizirs du XVIIIe siècle ont leur *vaḳf*. Nombre d'entre eux ont été bien étudiés, ceux de Nevşehirli İbrāhīm Pacha ou de Meḥmed Rāġıb Pacha notamment[13]. Si, pour des raisons qui n'ont pas encore été bien éclairées par les spécialistes et qui tiennent à la situation de l'économie ottomane autant qu'aux marges d'action patrimoniale des dignitaires, les *vaḳf* de la fin de la période moderne n'abritent pas les « richesses étourdissantes »[14] des fondations vizirales du XVIe siècle, ils continuent néanmoins d'être marqués par des formes d'essaimage observées à trois échelles : la capitale, la province, l'Empire.

Le *vaḳf* de Ḫalīl Ḥamīd Pacha est d'abord implanté à Istanbul, sous la forme de fontaines situées aux abords de la Sublime Porte, où le grand vizir réside et travaille. Dans ce périmètre, nulle séparation ne s'impose entre domaine public et propriété privée ; au contraire, appropriation patrimoniale et poursuite du bien commun vont de pair. Mais au-delà des

[12] Voir Bouquet, « Généalogies », p. 165-168. Les échanges onomastiques entre personnes, *vaḳf* et quartiers ont fait l'objet de plusieurs études. Citons notamment Gökbilgin, *XV-XVI Asırlarda Edirne* ; Gonnella, *Islamische Heiligenverehrung*.

[13] Aktepe, « Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya ait İki Vakfiye » ; Erünsal, « Râgıb Paşa Kütüphanesi » (avec une bibliographie complète sur les *vakfıyye* de la bibliothèque).

[14] Michel, « Les *Waqf*-s », p. 285. Voir en particulier Yüksel, « Sadrazam Rüstem Paşa'nın Vakıfları ».

quartiers de pouvoir, le grand vizir se constitue un espace résidentiel : il est question de plusieurs *yalı*. Les enjeux sont différents. Ils obéissent à des procédures banales : le fondateur doit se soucier des litiges possibles, non seulement entre héritiers, mais avec les riverains qui disposent de droits de préemption (*şefīʿ*) – le texte fait mention de propriétés mitoyennes. Ailleurs, au gré d'une géographie fluctuante, le *vaḳf* s'implante en divers points de la ville, là où il est question d'accueillir des visiteurs de passage (dans des *tekke*) ou de restaurer des biens de mainmorte laissés à l'abandon et qu'il faut remettre en service, comme des réseaux de canalisation.

Second espace de projection patrimoniale, la bourgade d'origine du grand vizir. Le *vaḳf* s'y implante sous la forme d'un conglomérat d'institutions imbriquées selon des logiques spatiales observées dans plusieurs études[15] : une bibliothèque est construite qui jouxte une *madrassa*, laquelle est dépendante d'une mosquée, et donne sur un marché. La matérialisation spatiale recoupe les jeux de la désignation identitaire : de même que Nevşehirli İbrāhīm Pacha a choisi Nevşehir comme cœur de son *vaḳf*, Ispartalı H̱alīl Ḥamīd Pacha fait d'Isparta la ville de référence du sien. La fondation est pour les dignitaires centraux le moyen de s'ancrer dans un espace de référence en contribuant à son développement[16]. L'importance très relative du lieu importe peu – si Nevşehir est un centre urbain qui compte dans sa région, la « bourgade » (*ḳaṣaba* comme il est dit dans le texte) d'Isparta est dépendante du *sancāḳ* de Ḥamīd. Ce qui compte est l'homothétie assurée par la *vaḳfiyye* entre, d'un côté l'histoire et la croissance de la fondation, de l'autre côté la biographie et la carrière du fondateur (qu'un seul *elif* différencie dans la langue). Le lien est d'autant plus fort que H̱alīl Ḥamīd Pacha compte parmi les premiers grands vizirs non issus du *devşirme*. C'est un fils de famille qui continue d'être de sa province et qui entend le souligner par la manne généreuse qu'il répand sur elle.

C'est aussi à une échelle impériale que le *vaḳf*, ensuite, se dissémine. Pareil à un acquéreur qui veut acheter n'importe quelle œuvre d'art dès lors qu'il en a les moyens, H̱alīl Ḥamīd Pacha devient propriétaire de moulins, fontaines et lieux de halte (*menzil*) partout où il connaît du monde, partout où une affaire se présente : oliveraies à Ayvacık, fontaines

[15] Pour des études sur des implantations d'un seul tenant mais à une échelle plus vaste, voir David, *Le* Waqf ; Necipoğlu, *The Age*, p. 348-355 (au sujet de la *külliye* de Lüleburgaz construite par le grand architecte Sinān pour Ṣoḳollu Meḥmed Pacha).

[16] VGMA, d. 628, nº 289, p. 547.

à Kayseri, pont à Edirne, portions de revenus affermés à Smyrne et autres propriétés à Üsküp[17]. Autant de biens acquis au fil de l'eau, autant de lieux cités à la lecture des *vaḳfiyye*.

UNE *VAḲFÎYYE* POUR LA VIE

Je travaille à partir d'une copie d'un petit livre qui regroupe six *vaḳfiyye* colligées formant un total de 150 pages. Cette copie m'a été remise par un descendant du grand vizir, après qu'un autre m'a permis d'en consulter l'original. D'autres exemplaires sont possédés par plusieurs descendants, dont certains sont transcrits (de manière partielle et plus qu'imparfaite) en caractères latins. Pour des raisons que j'ignore, l'ensemble que j'ai consulté n'inclut pas la première *vaḳfiyye* identifiée. Datée du 16 novembre 1783 (1 *Z* 1197), celle-ci est conservée à la VGMA. Je n'ai pas eu les moyens de comparer la transcription (de bonne qualité, mais, autant que je puisse en juger, non dépourvue d'erreurs) fournie par les services des Archives, à l'original malheureusement non ouvert à la consultation. J'ai donc porté mon choix sur la deuxième *vaḳfiyye* dans l'ordre chronologique, comme l'indique le tableau I.

Il arrivait souvent qu'un grand vizir procédât à des enregistrements successifs de *vaḳfiyye*. Si, à la différence de plusieurs de ses prédécesseurs – Ḳoca Sinān Pacha par exemple –, Ḫalīl Ḥamīd Pacha n'avait évoqué aucune charte à venir dans le texte, il avait précisé qu'il lui appartenait de procéder à des modifications ultérieures. Ainsi, il n'avait pas attendu deux mois avant d'enregistrer une nouvelle *vaḳfiyye* et la suivante fut rédigée sept mois plus tard. Au moyen de ces chartes successives, le fondateur pouvait immobiliser les biens acquis au fil des mois, voire des semaines. La position qu'il occupait était insigne, mais fragile : à tout instant, le sultan pouvait lui retirer sa confiance. Si, au mieux, il était alors nommé à un autre poste, gouverneur général par exemple, il était assuré de ne jamais plus disposer de leviers comparables d'accumulation patrimoniale. Si, au pire, il perdait la vie, l'essentiel de sa fortune ne manquerait pas de lui être confisqué, au détriment de ses descendants.

[17] Il faudrait, dans la suite de l'étude, tenter de déterminer plus précisément les raisons qui présidaient aux choix des acquisitions. Mais je ne suis pas certain que l'état de la documention permette d'identifier une cohérence d'ensemble. Pour un essai de réflexion sur la « conscience impériale » de grands vizirs fondateurs, voir Michel, *art. cit.*, p. 299-301.

Tabl. I

Ordre	Pages	Date calendrier islamique[18]	Date calendrier solaire	Copie VGMA
1	1-41	1 *Ca* 1198	23 mars 1784	d. 628, nº 347
2	44-87	1 *B* 1198	21 mai 1784	d. 2111, nº 162 ; d. 628, nº 350
3	88-107	Fin *R* 1199	6 mars 1785	d. 2111, nº 166 ; d. 614, nº 352[19]
4	108-121	25 *M* 1199[20]	8 déc. 1784	d. 2111, nº 165 ; d. 628, nº 330
5	122-138	21 *R* 1221	8 nov. 1806	?
6	140-150	1 *C* 1232	18 avr. 1817	?

NB1 : j'indique les références des copies qui se trouvent à la VGMA (parfois dans deux registres) ; NB2 : à noter l'inversion chronologique, pour des raisons que j'ignore, entre les nᵒˢ 3 et 4.

Cette menace était réelle. Je ne dis pas cela pour savoir que Ḫalīl Ḥamīd Pacha fut en effet exécuté sur ordre du sultan en avril 1785. Je le dis pour avoir calculé que sur 65 grands vizirs en fonction au XVIIIᵉ siècle, 5 furent exécutés en poste et 7 après révocation[21], soit 1/5 du total. Ḫalīl Ḥamīd ne pouvait pas ne pas connaître et craindre de tels risques. Il avait à l'esprit l'horizon d'une fin prochaine et pensait à ce qu'il adviendrait après sa mort. Mon hypothèse est qu'il agit en conséquence et qu'il agit vite : il voulait immobiliser un grand nombre de ses possessions au profit de sa descendance. Même si la plupart d'entre elles seraient confisquées à sa mort, le régime du *vaḳf* assurait qu'elles devraient être retournées à terme aux ayants droit ; la lecture des registres atteste que ce fut en partie le cas.

Notons bien que le grand vizir avait attendu d'avoir un âge avancé, d'être en début de la cinquantaine, pour créer une fondation ; il avait attendu d'accéder aux plus hautes fonctions. Nombre de ses prédécesseurs avaient fait de même. Deux hypothèses sont possibles : Ḫalīl Ḥamīd avait attendu d'avoir sa famille constituée (nous lui connaissons six enfants) avant de les inclure dans son *vaḳf* – rappelons que, pour qu'une fondation fût valide, tous les bénéficiaires devaient être en vie et

[18] Sauf précision contraire, la date indiquée est celle de l'enregistrement de l'acte.
[19] Transcription non consultée.
[20] Date de validation du firman.
[21] A. Mumcu a calculé que sur les 182 grands vizirs en fonction entre les règnes des sultans Orhan et ʿAbdü-l-Mecīd, 23 avaient été exécutés en fonction et 20 après révocation (Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, p. 73).

identifiés au moment de l'enregistrement[22]. Seconde hypothèse, plus un dignitaire s'élevait dans la carrière, plus il se trouvait exposé à la disgrâce et/ou à la mort[23], plus il lui fallait sécuriser son patrimoine.

LES RÉGIMES DE LA PERPÉTUITÉ

Au-delà de sa propre mort, Ḫalīl Ḥamīd Pacha souhaitait que la fondation dure longtemps. Le *vaḳf* était la seule institution islamique conçue comme perpétuelle. Encore fallait-il donner à ce principe juridique une réalité pratique. Le grand vizir n'avait pas négligé de prévoir l'usure et le dépérissement des biens – les effets néfastes du temps sont clairement évoqués dans le texte : il faudrait remplacer les Corans et les nattes pour la prière ; il faudrait restaurer les biens tombés en ruine. Une réserve de 20 000 piastres (somme importante à l'époque) avait été prévue et placée sous scellés en dépôt au marché couvert d'Istanbul, sorte de fonds de roulement dirait-on aujourd'hui. Au-delà de sa propre mort, Ḫalīl Ḥamīd pensait à la disparition de ses enfants. Dans la première charte, il était prévu, conformément à des dispositions habituelles, que « les enfants de ses enfants » hériteraient des droits de leurs ascendants directs et ainsi de suite. Il était également prévu que ceux qui, parmi eux, en seraient les administrateurs, le seraient en vertu d'un droit d'aînesse, mais sur une même génération :

> « Et moi, je serai en charge de l'administration et des revenus de la susmentionnée fondation pieuse tant que je porterai le manteau de la vie. Au moment où, sur ordre de Dieu, que son nom soit sanctifié, sera proclamée l'heureuse nouvelle annonçant mon retour que j'accepterai au garde-à-vous, mon épouse vénérable, fierté des dames vertueuses et crème des êtres honorés, la très chaste et pure 'Ayşe Ḫanım, fille d'El-Ḥāc Ḫalīl Aġa, prendra en charge la fonction d'administrateur. Après sa mort, l'administrateur de la fondation sera l'aîné de mes enfants, puis l'aîné des enfants de mes enfants, puis l'aîné des enfants des enfants de mes enfants, de génération en génération[24]. »

[22] Peters, « *Waḳf* ». Cela dit – mais cette procédure n'apparaît pas ici –, un bénéficiaire non encore existant pouvait être nommé, à la condition qu'en cas de non-réalisation un autre (les pauvres par exemple) se susbstitue à lui. Je remercie Astrid Meier pour cette précision.

[23] Je renvoie aux propositions de C. Findley qui mériteraient d'être étayées par une étude prosopographique des plus hautes fonctions, laquelle, sauf erreur de ma part, n'a pas encore été proposée (Findley, *Bureaucratic Reform* ; *id*., « Factional Rivalry »). Pour des exemples de *vaḳfiyye* testamentaire, voir Bilici, « Le support économique ».

[24] VGMA, d. 628, n° 289 (ma traduction).

Ainsi H̱alīl Ḥamīd Pacha articulait-il un mode de succession linéaire (de représentation) largement attesté chez les Ottomans comme chez leurs prédécesseurs mamelouks, qui ne correspondait pas aux règles générationnelles de l'héritage, à un mode qui y correspondait, mais dans lequel était inscrit un principe non coranique de primogéniture. Cela dit, un principe était commun aux deux règles de succession, largement inscrit dans l'institution depuis les débuts de l'islam : aucune catégorie ne devait être bénéficiaire avant que la précédente n'eût totalement disparu (l'ascendant direct dans un cas, la génération précédente dans l'autre).

Le fondateur devait également prévoir l'extinction (*inḳırāẓ*) de sa lignée. Selon une procédure habituelle, les revenus de la fondation seraient alors versés « aux pauvres gens de l'islam » (*fuḳarā-yı müslimine ṣarf oluna*)[25]. Pour reprendre la terminologie en usage (encore non codifiée à l'époque), le *vaḳf* était familial (*ahlī*) au sens classique du terme[26], ceci pour deux raisons : premièrement, les revenus étaient intégralement versés à la famille (pour 1/3 à l'administrateur, pour 2/3 aux *evlād*) ; deuxièmement, selon le droit islamique en vigueur, le *vaḳf* n'acquérait le statut de fondation publique et charitable qu'à long terme, après l'extinction des dévolutaires intermédiaires (à savoir les collatéraux, puis les esclaves affranchis, selon les dispositions prises dans la première charte). Mais, entre une finalité immédiate (le partage des revenus entre la fondation et l'administrateur, c'est-à-dire lui-même) et une finalité prévue à terme (la fondation au profit des pauvres), H̱alīl Ḥamīd Pacha avait constitué son *vaḳf* au profit de sa descendance agnatique. Le choix d'une protection du patrimoine au bénéfice du lignage est attesté dans bien des sociétés, depuis les débuts de l'islam jusqu'au XXe siècle[27]. Dans le cas du dignitaire ottoman, il s'agissait de lui donner un contenu précis et restrictif : non seulement les collatéraux et les alliés n'étaient pas admis à percevoir les bénéfices en cas de disparition des *evlād*, mais aucun descendant par voie maternelle ne pouvait se porter candidat à l'administration de la fondation.

Tout ceci, le fondateur l'avait lui-même arrêté. Et sa volonté devait s'imposer à perpétuité. Alors comment expliquer que deux *vaḳfiyye post-mortem* furent ensuite enregistrées ? Sur ce point également, le *vaḳf* s'inscrivait dans la continuité des fondations vizirales précédentes. Mon

[25] *Ibid.*
[26] Toukabri, *Satisfaire*, p. 62.
[27] Pour un exemple de transmission agnatique des bénéfices, voir Layish, « The Muslim Waqf », p. 145-166.

hypothèse est que ces *vaḳfiyye*, loin de revenir sur les dispositions des précédentes, étaient conçues pour remettre de l'ordre dans des biens confisqués et pour partie récupérés, une fois que la famille avait les moyens de le faire. En 1806, en effet, Meḥmed ʿArif Bey, le fils aîné de Ḫalīl Ḥamīd Pacha, était désormais avancé dans la carrière de cadi. Plus encore en 1816-1817 (1232 H) sa mère disparut et il prit probablement à cette date la succession de celle-ci comme administrateur de la fondation, ainsi que cela était prévu dans la première *vaḳfiyye*. Ce fut sans doute pour lui l'occasion d'intégrer à la fondation familiale une partie du patrimoine acquis entre-temps, voire de fusionner au *vaḳf* de son père un autre qu'il avait peut-être constitué de son côté.

Ces hypothèses seront examinées plus en avant lorsque j'aurai progressé dans la lecture des registres de fondation. Néanmoins, il importe dès à présent de souligner que la deuxième *vaḳfiyye* (éditée ici) répondait à la précédente, de même qu'il est probable qu'elle déterminait en partie les clauses des suivantes. Elle doit donc être étudiée au sein d'un ensemble textuel organique et évolutif, comme le recommande A. Meier au sujet des *vaḳfiyye* de Ḳoca Sinān Pacha dont elle propose des repérages intertextuels[28]. Dans le présent texte, il est ainsi fait référence à la première *vaḳfiyye* et aux amendements (*ẕeyl*, p. 4) qu'elle apporte. Mais alors que l'une est fondatrice au sens étymologique et juridique du terme – elle « arrête » une fois pour toutes les statuts du *vaḳf*, en fixe les modalités de fonctionnement et en détermine les modes de partage parmi les bénéficiaires –, la suivante est un ajout motivé (*baʿiṯ-i teẕyīl*) par les circonstances. Alors que la première est une fondation centrée sur la bibliothèque et les ouvrages qu'elle contient, la seconde correspond à ce que j'appellerais une *vaḳfiyye* synthétique actualisée[29]. D'autres chartes de dignitaire présentent des cas de figure en partie semblables. Citons celles du grand amiral Muṣṭafà Pacha, étudiées par M. Aktepe : la première porte sur les *ḳonaḳ*, la seconde sur des biens particuliers, et ainsi de suite[30]. D'autres points communs sont à noter qui doivent faire l'objet d'une présentation diplomatique.

[28] Meier, « The Charities ».

[29] Elle n'annule pas la précédente, comme c'est le cas de *vaḳfiyye* d'autres grands vizirs : voir à ce sujet Alleaume, « Heurs », p. 462.

[30] Aktepe, « XVIII yy. Vezirlerinden Kaptan-i Derya Kaymak Mustafa Paşa'ya ait Vakfiyeler », p. 18.

PRÉSENTATION DIPLOMATIQUE

Le support de la *vaḳfiyye* est un petit livre particulièrement soigné, doté d'une reliure en cuir foncé, estampé et doré (fig. 3). Le rabat, qui peut servir de marque-page, est d'une forme pentagonale dont la pointe correspond à l'axe médian du manuscrit ; il est estampé et orné d'un motif pentagonal composé de spirales de fleurs et de feuilles[31]. La partie écrite est d'un format habituel, bordée d'un cadre doré, de taille légèrement variable[32].

p. 1 : 18 × 11 cm (composée de deux triangles de taille inégale, entourés d'une décoration florale).
p. 2 : 22 × 12 cm (composée en sa partie supérieure de deux panneaux rectangulaires enluminés).
p. 3 : 18,5 × 11,5 cm.
p. 4-40 : env. 18 × 11 cm (avec des variations de 0,5 cm).

Les marges accueillent deux types d'annotation dans les angles inférieurs externes : une numérotation postérieure à la copie du texte ; des réclames (bien connues des spécialistes, notamment des chroniques[33]) destinées à garantir le bon ordre de l'énumération des biens et à veiller à ce qu'aucune feuille ne soit manquante ou illégalement incrustée.

Le texte (fig. 4) est composé d'un total de 41 pages. Il est relativement long au regard de *vaḳfiyye* de périodes antérieures, y compris de hauts dignitaires. Il l'est beaucoup moins en comparaison de celles de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Le style calligraphique est classiquement *ta'līḳ*, à l'exception d'une ligne oblique sur la première page, validation en *siyāḳat* sur laquelle je reviendrai dans la suite. En dehors de la première page rédigée en arabe, la langue est ottomane. Elle présente tous les caractères de l'époque, alambiquée à souhait et truffée d'expressions arabes : cela tient à la nature légale d'un texte composé de formules stéréotypées, en usage dès les premières *vaḳfiyye* ottomanes identifiées

[31] On trouvera des précisions sur les reliures ottomanes et de nombreuses reproductions commentées de manuscrits du XVIIIe siècle dans Haldane, *Islamic Bookbindings*.

[32] Voir en comparaison les dimensions indiquées dans Yaltkaya, « Kara Ahmet Paşa Vakfiyesi », p. 83.

[33] Voir par exemple le fac-similé des *Vâḳı'ât-ı Sulṭân Cem* reproduit dans Vatin, *Sultan Djem*. Pour une présentation des réclames dans les manuscrits en écriture arabe, voir Déroche, *Manuel*, p. 106-107.

au XIVe siècle. C'est plus encore le cas lorsque le texte aborde, en ses dernières pages, des éléments de *fiqh* et souligne le caractère valide et irrévocable de la fondation[34].

Le texte est bien vocalisé. Il est enrichi d'éléments décoratifs et de signes orthoépiques supplémentaires lorsqu'il cite des extraits du Coran ou de *hadith*. Il est truffé de ronds dorés qui ajoutent à la qualité esthétique de l'ensemble, mais qui, à la manière des séparateurs de versets coraniques, sont également conçus pour en scander la lecture (notamment dans les parties réservées aux éloges) et indiquer des groupements thématiques (en particulier dans l'énoncé des dispositions légales)[35]. Le texte est en effet exempt, comme il se doit, de paragraphes ou de parties distinctes. Il n'est pas question de revenir à la ligne dès lors qu'un autre bien (*emlāk*) est évoqué, comme cela se fait dans les registres administratifs[36]. Les raisons tiennent à la diplomatique ottomane, mais également à la nature du partage entre ayants droit : les revenus qui en sont tirés sont répartis selon la même procédure sans distinction de biens. Comme les parties qui composent le texte sont rarement décrites dans les études, je propose de les distinguer et de les caractériser[37].

1/ Paragraphe d'authentification (*taṣdīḳ ʿibāresi*, p. 1). Cette partie se présente sous la forme d'un colophon bi-triangulaire, qui évoque d'autres chartes de dignitaires ou de membres de la famille impériale[38]. Chacun des deux triangles contient la « signature formule » du cadi, pour reprendre la notion introduite par A. Velkov[39] : inscrite au sein d'une formule de certification, elle est chargée d'indiquer que le document a été établi conformément aux règles légales en matière de fondations pieuses. Dans un ordre hiérarchique vertical fréquent dans ce type de documents, celle du *şeyḫü-l-islām* vient surplomber celle du *ḳaḍı*

[34] Au XVIe siècle, le choix de l'arabe était très fréquent : Bilici, « Élargissement ». Sur la turcisation des textes ottomans au XVIe siècle, voir Eldem, Vatin, *L'Épitaphe*, p. 21-22, p. 134-135.

[35] Je remercie François Déroche pour ses éclaircissements sur les séparateurs de versets coraniques. Voir Déroche, « Cercles », p. 615-616.

[36] Je remercie Astrid Meier pour ses confirmations à ce sujet, notamment pour ce qui concerne les *tapu defterleri*.

[37] Sur la diplomatique des *vaḳfiyye*, voir Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, p. 359-366 ; Bilici, « Recherches », p. 156. Pour un exemple, voir *id.*, « Le support », p. 228.

[38] Voir Aktepe, « Kapudân-i Derya Moralı Aşcı Hacı İbrahim Paşa », p. 197 ; voir aussi la charte de Şah Sultan, fille de Mustafa III, dotée d'un frontispice à trois triangles (Duran éd., *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*, p. 318).

[39] Velkov, « Les signatures-formules ».

‘askar de Roumélie, lequel ajoute son sceau[40]. En bas du texte à gauche, figure une autorisation en référence à un firman d’acceptation, comme souvent[41], datée de vingt jours plus tard et accompagnée de la griffe du fonctionnaire. Cette autorisation est rédigée dans un style calligraphique différent, en *siyāḳat*, ce qui atteste d’une intervention des services du *defterdār* dans la procédure de validation de l’acte.

2/ *Da‘vet* (p. 2-4). Il s’agit des éloges adressés à Dieu, au Prophète et aux compagnons du Prophète. Les formules employées renvoient à l’expression *Kitāb al-mubīn* (« écrit très clair », p. 1) généralement associée au Livre des Livres. La deuxième page est surmontée d’un double panneau dont la décoration, magnifiquement enluminée, est composée de motifs végétaux. Partie incontournable dans bien des documents ottomans (*nāme-i hümāyūn* ou *‘ahidnāme* par exemple[42]), la *da‘vet* est chargée d’introduire les justifications théologiques et juridiques de l’acte.

3/ Présentation du fondateur (p. 4-5) : cette partie du texte débute par la formule classique *ammā ba‘d* (« mais maintenant ») ; elle expose les motifs de la *vaḳfiyye*, présentée comme un avenant à une précédente. Le fondateur, cité sous son nom, est caractérisé par une série d’éloges de rigueur pour qui fait œuvre pieuse, enrichis par la mention de la titulature du grand vizir, moins développée que celle de la première *vaḳfiyye*[43]. H̱alīl Ḥamīd Pacha fait enregistrer l’acte dans la chambre des Requêtes du Palais. C’est un lieu qu’il connaît bien, où il rend régulièrement compte au souverain des affaires de l’État. C’est dans cet espace, particulièrement officiel et solennel, également conçu comme un lit de justice, qu’il se présente afin de faire valider la charte.

4/ Présentation de l’administrateur (p. 5). Il était déjà signalé dans la première charte – c’est un usage courant. Il s’agit probablement d’un administrateur (*mütevellī*) temporaire indiqué afin d’assurer la validité de la procédure (et régler le litige entre le fondateur et l’administrateur dont il est question dans la suite), alors même que H̱alīl Ḥamīd Pacha est l’administrateur général. Le nom du premier est assez précis pour qu’il soit identifié ; ce d’autant qu’il est présenté comme un « honorable

[40] On trouvera une reproduction de la signature du *şeyẖü-l-islām* Muḥammad ‘Aṭā Alláh Dürrī-zāde dans Kahraman *et al.* éd., *İlmiyye Sâlnâmesi*, p. 795-796.

[41] Surtout quand il s’agit d’un grand vizir (Meier, *art. cit.*). Une référence semblable figure à la première page de la quatrième charte.

[42] Kütükoğlu, *op. cit.*, p. 360.

[43] Sur l’*elḳāb* du grand vizir : Fekete, *Einführung*, p. xxxiii ; Kütükoğlu, *op. cit.*, p. 101-102.

müderris » ; mais rien n'est dit de sa relation au fondateur, lequel n'a pas à justifier les motifs de son choix. À noter que ce *mütevellī* est bien différent des administrateurs gérants cités dans la suite du texte, qui ont la charge de tel ou tel bien. Certains d'entre eux cumulent leur fonction principale avec d'autres charges : tel est le cas de l'administrateur de la bibliothèque d'Isparta, également chargé du contrôle des taxes exceptionnelles. Il est possible qu'ils interviennent dans l'administration d'autres fondations[44]. Dans cette partie du texte, le fondateur fait état des motifs charitables qu'il poursuit, tout en disposant qu'il lui appartient de procéder ultérieurement à d'éventuelles modifications.

5/ Présentation des biens enregistrés (p. 5-28). C'est la partie la plus longue du document. Comme pour la précédente charte, le fondateur débute l'énumération par les propriétés situées dans sa ville de naissance. Mais le reste de l'inventaire ne semble obéir à aucun ordre particulier, ni institutionnel, ni géographique. Le texte passe d'un bien (*emlāk*) à l'autre, d'un terrain à une fontaine, d'une mosquée à un loyer. Il faut souligner ici que l'objectif premier de l'énumération est de faire figurer les biens à immobiliser (y compris certains déjà cités dans la précédente *vaḳfiyye*) dans leur totalité, afin d'éviter toute contestation après la mort du fondateur. Néanmoins, par commodité comptable, le fondateur procède à des regroupements par postes budgétaires. De même, soucieux d'attacher les biens meubles (dont la mise en *vaḳf* pose problème dans la tradition juridique) aux parties immobilières citées, il évoque les premiers après avoir mentionné les secondes : quand il s'agit d'un terrain, les bâtiments sont détaillés ; quand il s'agit d'une mosquée, les instruments du culte sont cités : les Corans, les candélabres, les bougies, l'huile que l'on y fait brûler, les nattes et les coussins destinés aux fidèles. Pour administrer et contrôler les biens, le fondateur cite quantité d'employés et de contrôleurs, tout en précisant le montant des salaires perçus par chacun. Tantôt il s'appuie sur les structures locales en place ; tantôt il recrute directement des employés de la Sublime Porte. Pour une partie d'entre eux sont précisées les dispositions de remplacement à leur mort.

6/ Statuts de la fondation (p. 28-33). En plus des stipulations de la première charte (notamment pour ce qui concerne le partage des revenus), le fondateur rappelle qu'il lui appartient de modifier les clauses de

[44] M. Çızakça a ainsi repéré des *mütevellī* administrateurs d'au moins huit fondations à Bursa ; au XVIIIe siècle, il s'agit d'une profession (« Cash *Waqf* », p. 333).

la fondation à tout instant. Il prend des dispositions qui devront être appliquées après sa mort : financement des travaux d'entretien et de réparation ; inspection annuelle des comptes ; modalités de répartition des surplus entre les ayants droit ; renouvellement des baux pour les immeubles en location ; répartition des revenus des loyers actualisés entre l'administrateur et les ayants droit. Il revient au point central de la *vaḳfiyye*, à savoir la bibliothèque ; il en définit l'organisation, se reportant à ce qui se pratique dans d'autres bibliothèques connues de lui, comme le font d'autres fondateurs et comme c'est l'usage dans d'autres institutions – les *imaret* par exemple[45]. Enfin, il conclut sur une clause essentielle destinée à ne pas compromettre la perpétuité du *vaḳf* : il définit « les pauvres gens de l'islam » comme catégorie ultime de bénéficiaires[46]. L'acte est donc valide et H̱alīl Ḥamīd peut désormais transmettre les biens comme il se doit à l'administrateur qui en accuse réception. Il a fait œuvre pieuse.

7/ Rétractation du fondateur (p. 34-36). La « tranquillité de l'âme » (*āsūde-ḥāl*) du fondateur heureux de son acte est hélas ! troublée par un contretemps d'ordre légal. Même s'il s'agit d'une procédure performative, elle doit être prise au sérieux car elle dérive de points soulevés par le fondateur de l'école hanéfite en personne[47] : Abū Ḥanīfa a écrit en toutes lettres qu'un *vaḳf* reste la propriété du fondateur et que celui-ci peut le révoquer en aliénant les biens immobilisés qui lui sont liés, lesquels reviendront aux ayants droit à sa mort. Dans le cas contraire, le *vaḳf* n'est irrévocable que si le fondateur décide qu'il prendra effet à cet instant précis[48]. Or, selon mon hypothèse de départ, H̱alīl Ḥamīd Pacha veut instituer le *vaḳf* au profit de sa famille. Il ne veut ni transmettre les biens cités sous une forme testamentaire qui perdrait toute efficacité sous l'effet de la confiscation sultanienne, ni prendre le risque d'instituer un *vaḳf* qui resterait révocable jusqu'à sa mort, et dont les biens pourraient également lui échapper avant même d'être transmis aux siens[49]. Comme tout

[45] Je remercie Astrid Meier pour cette information. Je renvoie à son article : Meier, « For the Sake of God Alone? ».

[46] Les juristes hanéfites en font une condition de validité, à l'exception d'Abū Yūsuf qui estime que la clause est implicite puisque la fondation d'un *vaḳf* est destinée à faire la charité (Peters, *art. cit.*, p. 67).

[47] Sur la performativité des procédures en droit hanéfite, voir Johansen, « Truth », p. 12.

[48] Peters, *art. cit.*, p. 68.

[49] Le sujet de la confiscation est bien connu. Voir notamment Röhrborn, « Konfiskation » ; Baysun, « Mûsadere » ; Veinstein, « Trésor public ».

un chacun, H̱alīl Ḥamīd Pacha peut donc faire valoir le droit que lui reconnaît Abū Ḥanīfa de révoquer le *vaḳf* avant que le juge prononce son entrée en vigueur[50]. Il est d'autant plus incité à le faire que deux dispositions existent qui le rendent invalide.

Premièrement, à de rares exceptions près, les juristes hanéfites sont stricts sur le fait que seuls les biens immeubles peuvent faire l'objet d'un *vaḳf*. Abū Yūsuf fait notamment valoir la contradiction entre les biens de courte durée et la poursuite des fins éternelles[51]. Non seulement la conception des biens meubles est large, puisqu'elle s'applique aux « ouvrages de redistribution des eaux, canaux et puits d'eau de source », mais elle porte *a fortiori* sur les numéraires immobilisés : comme il est dit dans le texte, « les fondations [monétaires] en drachmes et dinars sont sans valeur ». Deuxièmement, un *vaḳf* au profit du fondateur n'est pas valide. Certes, des juristes reconnaissent un droit d'usage en se fondant sur plusieurs *hadith*. Mais ce n'est pas le cas de Muḥammad al-S̲h̲aybānī (cité dans le texte) qui exclut que le fondateur puisse utiliser à son profit une partie des revenus[52]. Bref, les causes d'invalidité ne manquent pas. H̱alīd Ḥamīd Pacha n'a d'autre choix que d'annuler la fondation, de porter plainte contre l'administrateur et d'exiger que les biens lui soient retournés.

8/ Objection de l'administrateur (p. 36-37). Face au plaignant, l'administrateur répond sur les différents points du litige. Sur la question de l'irrévocabilité, il cite les deux imams de référence : Abū Yūsuf, selon lequel la seule déclaration du fondateur suffit à valider l'irrévocabilité de la fondation ; Muḥammad al-S̲h̲aybānī, selon lequel un *vaḳf* n'est ni contraignant ni révocable tant que les biens immeubles n'ont pas été transférés aux bénéficiaires ou à l'administrateur[53]. Ce même auteur permet de lever également le litige sur les bénéfices de la fondation au profit du fondateur, dès lors que la fondation est vouée à terme au bénéfice des plus pauvres – on mesure ici l'utilité de la clause citée p. 33 et dont il était question plus haut. La question des *vaḳf* monétaires est plus délicate : les juristes hanéfites s'y sont majoritairement opposés, les plus hautes autorités ottomanes (notamment le *şeyẖü-l-islām* Ebū-s-Su'ūd) les

[50] Vesely, « Trois certificats », p. 269. Selon Abū Ḥanīfa, un *vaḳf* n'est permanent que s'il est inscrit dans le testament final du fondateur : aucune œuvre publique autre qu'une mosquée ne peut être mise en mainmorte (Schacht, « Early Doctrine », p. 450-451).

[51] Kresmárik, « Das *Waḳf*recht », p. 530.

[52] Peters, *art. cit.*, p. 67.

[53] Abū Yūsuf se différencie sur ce point des autres juristes hanéfites (*ibid*, p. 68).

ont reconnus comme valides, mais le débat n'a jamais été définitivement tranché[54]. Il faut dire que l'enjeu est d'importance vu le poids des *vaḳf* monétaires dans l'économie ottomane de la seconde moitié du XVIIIe siècle[55]. Il suffit cependant de convoquer un imam, certes moins important que les précédents, mais qui fait tout de même autorité, pour répondre au plaignant : Zufar émet un avis favorable et sans réserve[56]. Rien n'est dit des biens meubles, mais l'administrateur aurait pu se référer sans peine à un consensus plus net établi entre les imams : dès lors que les biens meubles sont rattachés aux propriétés immobilières et en assurent l'usage (c'est bien ainsi que sont présentés les biens cités dans l'inventaire: les premiers au service des secondes), ils peuvent faire l'objet d'un *vaḳf*[57]. Al-Shaybānī considère que c'est l'usage qui définit la validité des *vaḳf* immobiliers et qu'il revient au juge de se prononcer sur l'intérêt qu'il y a à inscrire un bien sous ce régime[58].

9/ Jugement (p. 38-40). Le cadi se prononce sur la validité et l'irrévocabilité de l'acte. Tenu de guider les parties vers un accord à l'amiable, il exerce pleinement son rôle[59] : dans le droit hanéfite, son verdict est en effet sacré. Sa décision est par conséquent irrévocable[60] et il lui revient de mettre en garde, à renfort de citations coraniques, ceux qui seraient tentés de modifier les conditions de la fondation. Après avoir rappellé le caractère inaltérable du texte, effet de son caractère légal, il conclut par la mention de la date de l'acte et fait citer les témoins. Quant au fondateur, il peut profiter, sans crainte cette fois-ci, de son action charitable.

10/ Mention des témoins (p. 40-41). La procédure est légale, mais elle se déroule au Palais : tous les témoins sont des dignitaires impériaux, classés par rang d'importance. Il est probable qu'une grande partie d'entre eux étaient de la clientèle du grand vizir, ou de son *household*, pour reprendre une expression validée par l'historiographie.

54 Pour une mise au point sur ces débats, voir Bilici, « Les *waqf*s », p. 78 ; Imber, *Ebu's-su'ud*, p. 144-146 ; Mandaville, « Usurious Piety ».
55 Yediyıldız, *Institution*.
56 Bilici, « Les *waqf*s », p. 78.
57 Peters, *art. cit.*, p. 67 ; Bilici, « Les *waqf*s », p. 78.
58 Kresmárik, *art. cit.*, p. 530.
59 Johansen, *Contingency*, p. 435-436.
60 Johansen, *art. cit.*, p. 12.

CONCLUSION

Au total, les dispositions du texte sont parfaitement conformes à celles qui figurent habituellement dans les chartes manipulées par les spécialistes ou dans les actes de cadi mis à la disposition des chercheurs. À l'exception des éloges consacrés au fondateur – encore, il ne s'agit que de quelques lignes – et des précisions succinctes sur le lieu de l'enregistrement et la qualité des témoins, le texte rend compte d'un acte légal plus qu'il ne traduit la position politique éminente occupée par le fondateur. Si j'ai proposé d'en rendre compte dans le détail, c'est que les historiens ottomanistes ont généralement négligé d'en décrire les fondements juridiques – à telle enseigne que le court et ancien article de Kresmárik reste la référence en la matière[61]. Si j'ai voulu transcrire et traduire la *vaḳfiyye*, c'est qu'il me paraissait utile de produire un document susceptible d'éclairer un domaine encore peu exploré : la culture juridique des cadis, des fondateurs et des administrateurs.

Néanmoins, au-delà de la visée diplomatique et heuristique recherchée, la publication du document est également conçue comme le point de départ d'une étude qui place Ḫalīl Ḥamīd Pacha au cœur de la constitution d'un processus indissociable de la double position qu'il occupe, en tant que haut dignitaire et chef de famille : la patrimonialisation d'une fortune de vizir dans le cadre d'une fondation pieuse. Cette perspective invite à lire la *vaḳfiyye* autrement que comme un texte banalement légal. Ce dont il est question ici n'est pas seulement la validation par le droit hanéfite d'une œuvre pieuse et d'une action charitable. Ce n'est pas seulement l'inscription – entre les périmètres de la propriété privée et du domaine public – d'une conception ancienne de l'intérêt commun dans un cadre islamique. C'est la reconnaissance, par le pouvoir impérial, d'une fortune acquise au sommet de l'État, à une période particulière de l'économie politique ottomane.

Les modalités de patrimonialisation à l'œuvre sont en effet bien différentes de celles observées pour les siècles précédents : le niveau de fortune de Ḫalīl Ḥamīd Pacha n'a rien de celui atteint par les richissimes grands vizirs Rüstem ou Ṣoḳollu Meḥmed Pacha ; l'économie n'a jamais été autant structurée et dominée par les fondations pieuses ; le régime des *vaḳf* évolue selon un processus de centralisation administrative nouveau, que l'on peut situer entre l'institution d'un bureau des *Vaḳf* impériaux en

[61] Kresmárik, *art. cit.*

1775 et le principe d'étatisation des *vaḳf* reconnu en 1876[62]. Comme le montre A. Meier, si l'État a les moyens de prendre le contrôle des fondations pieuses au XIXe siècle, c'est qu'il délégitime le *vaḳf* familial en tant que propriété privée ; c'est qu'entre la reconnaissance du droit de Dieu (*ḥuḳūḳ Alláh*) et celui des personnes humaines (*ḥuḳūḳ-i'ibād*), l'administration impériale insère davantage, au fil des décennies, l'institution du *vaḳf* comme objet de droit public[63]. Si, par conséquent, la patrimonialisation par le *vaḳf* doit être interprétée comme une double stratégie attestée de contournement des pratiques de la confiscation et de transmission dynastique de privilèges acquis, elle doit également être analysée à la lumière du renforcement, à long terme, de l'autorité de l'État sur les institutions de bien public et sur sa capacité à redéfinir à son avantage la notion même de propriété dans le cadre du droit hanéfite. Autrement dit, lorsque H̱alīl Ḥamīd fait enregistrer l'acte légal de la *vaḳfiyye* dans le lieu le plus central qui soit du pouvoir du sultan, à savoir la chambre des Requêtes, il agit autant comme serviteur du sultan que comme fondateur de lignée, autant comme agent de l'autorité de l'État que comme fondateur d'une généalogie patrimoniale.

TRANSCRIPTION ET TRADUCTION DU TEXTE[64]

p. 1

« *Lemmā al-ḳaytu nażarī 'alà mā ḥavahu haẕa al-kitāb al-mubīn*[65] *wa wajadtuhu muṭābiḳan li-l-s̱har' al-mubīn /2/ min al-waḳf wa al-s̱hurūṭ 'alà al-namaṭ al-mabsūṭ ga'al Alláhu sa'ya wāḳifihi /3/ mas̱hkūrān wa akramahu bi-l-ujūri mawfūrān /4/ katabahu*

« Quand j'ai examiné la teneur de cet écrit très clair, je l'ai trouvé parfaitement conforme à la loi divine. En matière de fondations pieuses et de notariat, comme ils sont exposés ; celui qui a institué la fondation pieuse que Dieu le remercie ; et qu'Il lui fasse don

[62] Pour une réflexion sur ce processus à travers la procédure d'*istibdāl*, voir Meier, « Un *istibdâl* ». Voir aussi Barnes, *An Introduction*, p. 125.

[63] Hoexter, « *Ḥuqûq Allâh* » ; Meier, « *Waqf* », p. 208-209, p. 216.

[64] Je reprends le système de transcription employé par N. Vatin dans ses travaux et exposé notamment dans Ferîdûn Bey, *Les plaisants secrets*, p. 3.

[65] C'est une expression coranique (43, 2). J. Berque propose de la traduire par « Écrit explicite » (*Le Coran*, p. 527). Dans de nombreuses *vaḳfiyye*, le calligraphe, désireux de bien marquer la citation coranique, peut employer une couleur différente (ce qui n'est pas le cas dans celle-ci) et restituer plus justement la vocalisation que dans le reste du texte (ce qui est le cas). Voir par exemple Duran éd., *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar*, p. 252.

al-faḳīr As-Sayyid Muḥammad ʻAṭā Alláh Dürrī-zāde /5/ ʻufiya ʻanhumā /6/ mā fīhi min al-waḳf wa-tasjīl ṣaḥḥa ladayya wa-waḍaha bayna yaddayya /7/ wa innī ḥakamatu bi-ṣaḥḥatihi wa-luzūmihi fi ḫuṣūṣihi wa-ʻumūmihi /8/ ʻāliman bi-l-ḫilāf al-jārī bayn al-a'imma al-aslāf /9/ ḥarrarahu al-faḳīr ilayhi ʻarsā (?) *As-Sayyid Muḥammad Nāfiʻ /10/ al-ḳaḍı bi-ʻaskar-ı Rūméli /11/ ġufira-lláhu*
Ḳayd şud müceddeden fī meclis fī ġurre-i Cā ʻan sene el-mezbūr ve bā-fermān-ı ʻālī el-vāḳıʻ (?) *fī 21 Cā 1198*

d'une profusion de rétributions. Il a été écrit par le pauvre envers Dieu As-Sayyid Muḥammad ʻAṭā Alláh Dürrī-zāde. Que tous deux soient pardonnés. La matière de cette fondation pieuse et de cet enregistrement est authentique et explicite. Et j'ai jugé de sa validité et de son caractère obligatoire, aussi bien dans ses particularités que dans ses généralités, étant parfaitement au fait de la divergence courante entre les imams, les anciens savants. A été rédigé par le pauvre envers Lui, As-Sayyid Muḥammad Nāfiʻ. Le *ḳaḍı ʻaskar* de Roumélie. Qu'il lui soit pardonné.
A été initialement enregistré au tribunal le 1er *Cā* de l'année susmentionnée et a donné lieu à un firman sublime. Fait le 21 *Cā* 1198.

p. 2

bismi-lláhi-r-raḥmāni-r-raḥīm /2/ ḥamd-ı mü'ebbed ve şükr-i muḫalled ol vāḳıf-ı umūr ve kāşif-i /3/ esrār-ı cumhūr ṣāniʻ-i biçūn kādir-i kun-feyekūn[66] */4/ ḥaẓretleriniñ dergāh-ı aḳdes ve bārgāh-ı muḳaddeslerine /5/ refʻ olunur ki kāffe-i kā'ināt niẓām-ı bedīʻ üzre ibdāʻ*

Au nom de Dieu, le miséricordieux, plein de miséricorde. Louange éternelle et reconnaissance éternelle sont adressées au seuil très saint et à la cour sainte du Connaisseur omniscient des affaires importantes, Découvreur des mystères des hommes, Créateur sans pareil, Celui qui peut dire "que cela soit et cela est".

p. 3

ve ʻāmme-i maṣnūʻātı üslūb-ı menīʻ üzre iḫtirāʻ eyledi /2/ ve ṣalavāt-ı nāmiyāt ve teslīmāt-ı zākiyāt nebiyy-i muḫtār /3/ ve ḫalīfe-i perverdigār serdār-ı cümle-i enbiyā /4/ ve sırrdār (?) sübḥān allaḏī āsrà[67]

Car il a donné vie à la totalité des créations selon l'ordre du cosmos et a inventé l'ensemble des créations d'une manière insurpassable. Prières croissantes et salutations pures sur l'esprit purifié et la tombe lumineuse de Son

[66] Il s'agit également d'une expression coranique, citée huit fois dans le Livre saint (notamment en 2,117 et 3,47).
[67] Coran, 17,1.

ṣafābaẖş [*ü*] *şāhnişīn* /5/ *ıṣṭıfā ḥaẓret-i Muḥammad al-Muṣṭafà ʻaleyh min es-ṣalavāt* /6/ *mā-hüve-ü-l-evfà ḥaẓretleriniñ rūḥ-ı muṭahhar ve merḳād-ı* /7/ *münevverlerine olsun ki ümmetini sebīl-i reşāda irşād eyledi* /8/ *ve āsḥābu vācibu-l-ikrām ve lāzimu-l-iḥtirāmları* /9/ *meşāhid-i şerīfe ve merāḳıd-ı münīfelerine olsun ki* /10/ *faḥwa-yı* (?) āsḥābı kaal-nujūmi bi'ayyihim iḳtadaytum ihtadaytum *ḥadīs̱-i* /11/ *şerīfī üzre her biri necm-i dīn ve mıṣbāḥ-ı rāh-ı yaḳın*

Excellence le Prophète élu et le représentant de Dieu, le Commandeur de l'ensemble des prophètes, le gardien des secrets [de Dieu] (?), *Gloire à Celui qui fit voyager de nuit Son serviteur* ; l'élu qui répand la pureté, refuge des souverains, *Son Excellence Muḥammad l'élu* – sur lui la meilleure des prières les plus parfaites ; car il a guidé sa communauté sur la juste voie. [Et que l'on prie aussi] sur les saints monuments et les tombes sublimes des compagnons [du Prophète], qu'il convient de vénérer et qu'il faut honorer ; car ils sont apparus, ayant été chacun une étoile de la religion et une torche de la voie certaine, en vertu du *hadith* sacré : "mes Compagnons sont comme des astres : quel que soit celui que vous suivez, vous serez guidés".

p. 4

olmuşlardır. Rıḍvānu-lláhi taʻālà ʻaleyhim ecmaʻīn /2/ *ammā baʻd*[68] *bāʻis̱-i tez̠yīl-i kitāb-ı müsteṭāb oldur ki* /3/ *bālā-yı kitāb-ı müşkīn-niḳāb nām-ı nāmī ve ism* [*ü*] *esāmileriyle* /4/ *ziynet-yāb olub ḥālā bi-l-ʻizzi ve-l-iḳbāl erike-pīrā-yı* /5/ *ser mesned-i ṣadāret-i użmà ve revnaḳ-baẖşā-yı müttekā-yı* /6/ *vekālet-i kübra olan vezīr-i Āṣaf-nażīr müşīr-i müşterī-i* /7/ *tedbīr nāşir-i ʻadl ve iḥsān nāṣır-ı ehl-i imān* [*ü*] /8/ *nażm*[69] *ṣadr-ı ʻālī ḥaẓret-i gerdūn-maḥall puşt-ı devlet* /9/ *ʻumde-i mülk ve milel H̱ātem-i āfāḳ ve maʻn-ı rüzgār Āṣaf-ı eyyām* /10/ *düstūr-ı düvel devletlü ʻināyetlü ʻāṭāfetlü rifʻetlü* /11/ *H̱alīl Ḥamīd Paşa yassar-allāhu māyuridu ve mā-yeşā' ḥaẓretleri*[70]

Que les prières de Dieu, qu'Il soit exalté, soient sur eux tous. Mais maintenant, le motif de l'avenant apporté au texte approuvé est ce qui suit : maintenant que la partie supérieure du texte dont le voile fleure le musc a été ornée de [Son] nom glorieux et de leurs noms ; celui qui, dans la gloire et l'honneur, est l'ornement du siège de la haute charge du grand vizirat et qui apporte sa splendeur au coussin sur lequel repose le ministère suprême, le vizir pareil à *Āṣaf*, qui signifie l'intérêt des décisions, le dispensateur de la justice et des faveurs, l'auxiliateur des gens de la religion et de l'ordre, le grand vizir [en poste], Son Excellence, de rang céleste, sur qui repose la

[68] C'est une formulation fréquente à cet endroit des *vaḳfiyye* (Çetin, « Adapazarı Âyanı Kara Osman Ağa Vakfı », p. 169 ; İlgürel, « Kösem Sultan'ın bir Vakfiyesi », p. 87).

[69] « *Niżāmü-l-ümem* » ou « *nāżımü menāżımi-l-ümem* » sont des éléments classiques de l'*elḳāb* du grand vizir (Kütükoğlu, *op. cit.*, p. 101).

[70] Pour une comparaison avec les termes associés à la désignation des grands vizirs, voir Ferîdûn Bey, *Les plaisants secrets*, p. 114.

prospérité de l'État, le soutien du royaume et des peuples, le sceau des horizons, le scrutateur des vents, l'*Āṣaf* de [notre] temps, le ministre des pouvoirs, le fortuné, le dispensateur de grâce, de bonté et de clémence, Son Excellence H̱alīl Ḥamīd Pacha – que Dieu facilite l'exaucement de ses vœux et de sa volonté (ses souhaits) –,

p. 5

bālā-yı kitābda muḥarrere ẖayrāt-ı celīlelerin teks̱īr ve meberrāt-ı cemīlelerin /2/ tevfīr irādesiyle sarāy-ı 'ālīlerinde kā'in 'arż oḍası /3/ nām maḥallde 'aḳd-ı meclis-i şer'-i şerīf-i rāsiẖü-l-bünyan olunduḳda /4/ evḳāf-ı ātiyetü-t-tefāṣillerine li-ecli-t-tescīl ve-l-emri-t-tekmīl /5/ mütevellī naṣb ve ta'yīn buyurduḳları müderrisīn-i kirāmdan imām İsma'īl /6/ Nażīf Efendi ibn Ḥüseyin Efendi maḥżarında iḳrār ve i'tirāf buyurub[71] */7/ işbu vaḳfiyyem derūnunda tebdīl ve taġyīr-i şürūṭ ve ḳuyūd merreten ba'de /8/ uẖrà yedimde olduğu muḥarrer olub bu def'a daẖi teks̱īr-i ẖayrāt /9/ ve tevfīr-i meberrāt murādım olmaġla derūn-ı vaḳfiyyede muḥarrer Isparta /10/ ḳaṣabasında Ḥācı 'Abdī cāmi'i derūnunda binā eyledigim kārgir /11/ kütübẖānem civārında müceddeden iḥyā eyledigim sekiz bāb mülk medrese oḍalarımı*

en vertu de l'obligation [divine] inscrite au haut de l'écrit de multiplier les œuvres pieuses illustres et de rendre abondantes les bonnes actions admirables, alors qu'une séance, tenue au tribunal de la Loi sacrée dans le lieu portant le nom de chambre des Requêtes, lequel est situé au sein du Palais sublime dont l'édifice est inébranlable, a daigné déclarer et concéder, en présence de l'imam İsma'īl Nażīf Efendi ibn Ḥüseyin Efendi, qui compte parmi les honorables *müderris*, qu'il a bien voulu désigner et nommer administrateur des fondations détaillées ci-dessous pour la gestion et l'administration [ce qui suit]. Dans la teneur de cette mienne charte, il est bien écrit qu'il m'appartient de procéder aux substitutions et aux changements des stipulations et des enregistrements, ceci à plusieurs reprises. Cette fois-ci encore, j'ai le désir de contribuer à la profusion d'œuvres pieuses et à la multiplication des bonnes actions. En conséquence, sont concernées [les fondations suivantes] qui sont décrites dans le contenu de ma charte : à proximité de la bibliothèque en maçonnerie que j'ai construite dans l'enceinte de la mosquée Ḥācı 'Abdī située dans la bourgade d'Isparta, mes huit salles de *madrassa* de pleine propriété,

[71] Il s'agit d'un modèle classique de formulation (Kütükoğlu, *op. cit.,* p. 362).

p. 6

ve bir bāb dersẖānemi ve çarşuya açılan ḳapu üzerinde müstaḳıllen /2/ vālidim merḥūm El-Ḥāc Muṣṭafà Efendi rūḥ-ı revānıyçün binā ve iḥyā eyledigim /3/ mekteb-i şerīfimi ve işbu sarāy-ı ṣadr-ı a'żamī ittiṣālinde /4/ temlīknāme-i hümāyūn-ı ḥaẓret-i şehriyārī ile mālik olduġum yüz seksen /5/ ẕirā' 'arṣa-ı memlūkem üzerine müceddeden binā eyledigim sebīl-i dilküşayı /6/ ve sebīl-i merḳūme icrā içün iki buçuḳ māsūrā [*ve*] *buçuḳ çuvāldızını Ḳoca Yūsuf /7/ Efendi zevcesi Ḥācce Zelīẖā Ḳadın ile oġulları Muḥammed Sa'īd Efendi /8/ ve El-Ḥāc 'Abdulláh Şefīḳ Efendiden ve bir māsūrāsını daẖi ḥālā ser /9/ eṭibbā-ı ẖāṣṣa H̱ayrulláh Efendiden ḥüccet-i şer'iyye ile iştirā eyleyüb /10/ sebīl-i merḳūme icrā eyledigim ḳanevāt müsennātına teba'iyyet ile /11/ mülküm olan üç buçuḳ māsūrā ve buçuḳ çuvāldız mā-ı leẕīẕimi ve derūn-ı*

et ma salle de classe que j'ai récemment construite(s) ; mon école sacrée que j'ai construite et restaurée, spécialement dédiée à l'âme de mon défunt père, El-Ḥāc Muṣṭafà Efendi, au-dessus de la porte qui donne sur le marché. En outre, la fontaine charmante que j'ai nouvellement construite sur le terrain de 180 pics qui communique avec ce palais du grand vizir et que je possède en pleine propriété, en vertu d'un acte auguste de donation de Son Excellence le souverain ; afin de faire fonctionner ladite fontaine, [le droit à] deux *māsūrā* et demi [et] une demi-*çuvāldız*[72] [d'eau], que j'ai achetées à la veuve de Ḳoca Yūsuf Efendi, Ḥācce Zelīẖa Ḳadın, ainsi qu'à ses fils Muḥammed Sa'īd Efendi et El-Ḥāc 'Abdulláh Şefīḳ Efendi ; et, à l'actuel chef des médecins impériaux, H̱ayrulláh Efendi, une *māsūrā* de plus, transaction enregistrée par procès verbal de cadi ; les trois *māsūrā* et demi et une demi-*çuvāldız* d'eau douce qui sont mienne propriété et qui correspondent aux conduites d'eau souterraine que j'ai installées pour la fontaine précitée.

p. 7

vaḳfiyyede muḥarrer otuz beş biñ iki yüz ġurūş nuḳūd-ı mevḳūfeden /2/ mā-'adā bu def'a daẖi aṭyeb-i māl ve enfes-i menālimden ifrāz-ı ṣaḥīḥ /3/ ve imtiyāz-ı ṣarīḥ ile ifrāz ve imtiyāz eyledigim on sekiz biñ /4/ beş yüz ġurūşumu ve mārü-ẕ-ẕikr Isparta

En sus de la somme d'argent immobilisée de 35 200 piastres inscrite dans le contenu de la charte, s'ajoutent 18 500 piastres miennes que j'ai allouées et utilisées selon un prélèvement légal et un usage transparent, effectué à partir de mes biens sains

[72] Il faut probablement lire *māsūrā* et *çuvāldız* comme des unités de débit en fonction d'un diamètre ; la première équivaut au quart de la seconde (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, p. 414). On trouvera des exemples d'usage de ces unités dans *Vakıf Su Defterleri*, p. 140.

ḳaṣabasında /5/ vāḳı ' Çelebī maḥallesi 'avārıżına medār olmaḳ içün daḫi biñ ġurūşumu ki /6/ cem'an on ḍoḳuz biñ beş yüz ġurūşumu ve maḥrūse-i Ġalaṭaya /7/ mużāfe Arnavud ḳariyyesinde Ḥasan Ḫalīfe yalısı ittiṣālinde /8/ kā'in işbu yedimde olan mütevellī-i vaḳf İbrāhīm Begiñ bir ḳıṭ'a /9/ memhūr temessükī ile bir ḳıṭ'a ḥüccet-i şer'iyye manṭūḳlarınca yedi biñ /10/ dört yüz ẕirā'dan mütecāviz 'arṣası merḥūme ve maġfūrun lehā Fāṭma /11/ Ḫanım ibnetü-l-vezīrü-l-merḥūm İbrāhīm Paşa vaḳfına senevī yedi biñ dört yüz ḳırḳ aḳçe muḳāṭa'a-ı zemīn ile taṣarrufumda

d'état et de mes excellentes possessions ; ainsi que les 1 000 piastres miennes destinées à venir en renfort des contributions fiscales exceptionnelles [prélevées] sur le quartier de Çelebī situé dans la bourgade susmentionnée d'Isparta ; au total 19 500 piastres miennes ; le terrain situé dans le village d'Arnavud dépendant de la ville de Ġalaṭa, contigu au *yalı* de Ḥasan Ḫalīfe, et d'une surface supérieure à 7 400 pics, mis à ma libre disposition en vertu de la teneur du reçu portant le sceau de l'administrateur de la fondation, İbrāhīm Bey, que j'ai entre les mains, et du procès verbal de cadi, en échange de la ferme foncière annuelle de 7 440 a. versée à la fondation de la défunte et libérée de ses péchés, Fāṭma Ḫanım, fille de feu le grand vizir İbrāhīm Paşa ;

p. 8

ve üzerinde mevcūde /2/ bi-l-cümle ebniyyesi mülküm olan ma'lūmü-l-ḥudūd ve-l-müştemelāt yalıda /3/ mevcūde bi-l-cümle ebniyye-i memlūkemi ve yalı-ı merḳūm verāsında kā'in /4/ kürüm-i memlūkeyi ve bir bāb köşk ve dehlīz ve ṣofayı müştemil /5/ ma'lūmü-l-ḥudūd bağımı ve Arnavud ḳariyyesinde müceddeden binā eyledigim /6/ bir bāb mülk fırāncalacı furunumu ve maḥrūse-i Ġalaṭada Bereket-zāde /7/ maḥallesinde vāḳı' on iki biñ beş yüz ġurūşa iştirā eyledigim mülk /8/ frenkḫānemi ve maḥmiyye-i İslāmbolda Aḳsarāy ḳurbünde 'Alem Bey /9/ maḥallesinde kā'in altı biñ ġurūşa iştirā eyledigim bir bāb mülk furun ile /10/ beş ḫoros değirmenimi ḥasbeten li-llāhi-l-meliki-l-müte'āl vaḳf-ı ṣaḥīḥ-i /11/ şer'ī ve ḥabs-ı ṣarīḥ-i mer'ī ile vaḳf ve ḥabs

et sur celui-ci, tous mes bâtiments se trouvant dans le *yalı* dont les frontières et la composition sont connues, et où tous les bâtiments qui s'y trouvent sont mes biens de pleine propriété ; les vignes situées derrière la résidence susmentionnée qui sont mienne propriété, abritant un pavillon, un vestibule et un sofa, la vigne aux limites connues ; le four à pain que j'ai nouvellement construit dans le village d'Arnavud ; la maison d'hôtes publique située dans le quartier de Bereket-zāde dans la ville de Ġalaṭa que j'ai acquise contre la somme de 12 500 piastres ; le moulin des cinq coqs avec four situé dans le quartier de 'Alem Bey dans les environs d'Aḳsarāy dans la métropole bien protégée d'Istanbul, que j'ai acheté pour 6 000 piastres ;

p. 9

ve vaḳf-ı evvelime ẓamm ve ilḥāḳ eyleyüb şol veçh ile ta'yīn-i şürūṭ /2/ ve tebyīn-i ḳuyūd eylemişimdir ki meblaġ-ı merḳūm on ḍoḳuz biñ beş yüz /3/ ġurūşuñ on sekiz biñ beş yüz ġurūşu ile vaḳfım içün münāsib /4/ maḥallerde 'aḳār iştirā ve vaḳf-ı evvelime ẓamm ve ilḥāḳ olunub meblaġ-ı /5/ bāḳī-i meẕkūr biñ ġurūş daḫi sālifü-l-beyān Ispartada vāḳı' Çelebī /6/ maḥallesi 'avārıżıyçün maḥallinde bā-yed-i mütevellī rehn-i ḳavī ve kefīl-i melī /7/ ve ledè-l-iḳtiżā ikisinden biri ile onu on bir buçuḳ ġurūşa /8/ 'alà vechi-l-ḥelāl istirbāḥ ve istiġlāl olunub ḥāṣıl /9/ olan nemāsını be-her sene maḥalle-i merḳūmeye nāzil olan bedel-i 'avārıż ve nüzül /10/ teklīfine vérile ve meblaġ-ı mevḳūf-ı meẕkūr biñ ġurūşa /11/ Ispartada kā'in kütübḫāne-i celīlemde ḥāfıż-ı kütüb-i evvel olan

Pour l'amour de Dieu, le Très haut, j'ai immobilisé et affecté [l'ensemble de ces biens] à une fondation légalement valide, en mainmorte et d'une transparente validité ; puis, je les ai ajoutés et inclus à ma première fondation ; de cette manière, j'ai arrêté les stipulations et fait une présentation sans ambiguïté des clauses suivantes : 18 500 piastres [extraits] de la somme d'argent susmentionnée de 19 500 piastres ont été utilisés pour l'achat de biens-fonds dans les lieux appropriés à ma fondation, puis ajoutés et inclus à ma première fondation. La somme restante susmentionnée de 1 000 piastres est en outre destinée au [paiement] des taxes extraordinaires du quartier de Çelebī situé [dans la bourgade d']Isparta susmentionnée ; sur place, sous l'autorité de l'administrateur, moyennant une caution sûre et [l'engagement d'] un garant fortuné ou, si besoin est, de l'un des deux, elle est augmentée et fructifiée selon des formes légales à hauteur de 11,5 piastres pour 10[73]. Le surplus qui en est tiré sera versé chaque année au titre des taxes extraordinaires et des provisions d'usage levées dans le quartier susmentionné.

p. 10

Seyyid 'Alī Efendi ḥasbi mütevellī ve bi-l-cümle ahālī-i maḥalle-i merḳūme nāżır /2/ olub meblaġ-ı merḳūmu i'māl ve istirbāḥ ve ḥāṣıl olan nemāsın bi-l-cümle /3/ āhālī-i maḥalleniñ vuḳūf ve nežāretleriyle maḥalle-i mezbūre 'avārıżı teklīfine /4/ ṣarf eyleye merḳūm Es-Seyyid 'Alī Efendiniñ vefātından ṣoñra /5/ āhālī-i maḥalleniñ

Seyyid 'Alī Efendi, qui est le conservateur en chef des livres de mon illustre bibliothèque située à Isparta, sera l'administrateur désintéressé de la somme d'argent affectée susmentionnée de 1 000 piastres, et l'ensemble des gens du quartier en seront les *nāżır* ; il en assurera la gestion et affectera intégralement le revenu au paiement des

[73] Soit 15 %. Sur les taux cités dans les fondations monétaires, voir Bilici, « Les *waqf*s », p. 83.

mu'temed ve muḫtārı olan kimesne mütevellī ola /6/ ve mütevellī-i merḳūmuñ 'azl ve naṣbı nāżır olan āhālī-i maḥalle yedinde ola /7/ ve derūn-ı vaḳfiyyede muḥarrer Ḥācı 'Abdī cāmi'-i şerīfinde olan /8/ dersiyyeme yevmī on aḳçe ile müderris olan ḥāfıż-ı kütüb-i s̱ānī Ḳāsım Efendi /9/ cāmi'-i merḳūm ḥavlusunda binā eyledigim sekiz bāb medrese oḍalarında /10/ mütemekkin ve muḳīm olan ṭalebe-i 'ulūma dersḫāne-i merḳūmede ta'līm-i 'ulūm-ı /11/ nāfi'a eyleyüb vaḳfiyyede muḥarrer olan yevmī on aḳçe vażīfe-i dersiyyeye

taxes extraordinaires du quartier en question, au vu et sous le contrôle des gens en question. Après la mort du précité Es-Seyyid 'Alī Efendi, une personne de confiance, choisie parmi les gens du quartier, deviendra administrateur. La révocation et la nomination de l'administrateur susmentionné seront du ressort des gens du quartier qui en ont le contrôle. Ḳāsım Efendi, conservateur en second des livres, qui est enseignant rétribué à hauteur de 10 a. par jour pour les cours que je subventionne à la mosquée Ḥācı 'Abdī mentionnée dans le contenu de la charte, assurera l'enseignement en sciences naturelles aux étudiants en sciences islamiques, résidents et installés dans les huit salles de la *madrassa* que j'ai construites dans la cour de la mosquée susmentionnée.

p. 11

mutaṣarrıf ola ve merḳūm Ḳāsım Efendiniñ vefātından ṣoñra kütübḫāne-i /2/ mezḳūreme her kim ḥāfıż-ı kütüb-i s̱ānī olur ise dersḫāne-i merḳūmede /3/ müderris olub tedrīse ḳādir ve ba'de-l-imtiḥān işāret-i 'āliyye ile /4/ naṣb oluna yevmī on aḳçe vażīfe-i mersūmeye mutaṣarrıf ola /5/ ve cāmi'-i merḳūmda imām olan efendiler cāmi'-i merḳūm miḥrābı ṭarafeynine /6/ vaż' eyledigim iki ḳıt'a muṣḥaf-ı şerīfe meşrūṭiyet üzre /7/ ḥāfıż ve ḥāris olub muṣḥaf-ı şerīf-i mezḳūrları telef ve żayā'dan /8/ ḥimāyet ve ṣıyānet ve ledè-l-iḳtiżā vaḳfıñ mücellidine ta'mīr /9/ étdirüb meşrūṭiyet üzre yevmī iki aḳçe vażīfeye mutaṣarrıf ola /10/ ve yine ṭarafeyn-i miḥrāba vaż' eyledigim iki 'aded şem'dānlara behri /11/ sekizer vuḳiyye[74] *olmaḳ üzre senevī iki 'aded şem'-i 'asel vaż'*

Le salaire d'enseignement de 10 a. par jour qui est mentionné dans la charte [lui] sera versé. Après le décès du susmentionné Ḳāsım Efendi, quiconque sera le conservateur en second des livres de la bibliothèque susmentionnée sera l'enseignant dans la classe en question ; [il devra être] apte à enseigner et sera nommé, après examen, sur ordre solennel du *şeyḫü-l-islām* ; le salaire quotidien précité de 10 a. lui sera versé. Les *efendi* qui seront nommés imams dans la mosquée susmentionnée garderont et conserveront, selon les usages, les deux exemplaires du Saint Coran que j'ai disposés des deux côtés du *miḥrāb* de la mosquée susmentionnée. Ils présideront à la protection et préservation des Saints Corans susmentionnés de la destruction et du dépérissement, et si besoin

[74] Mesure de poids correspondant à 1,28 kg.

est, les feront restaurer par le relieur de la fondation. Leur sera affecté, selon l'usage, le salaire quotidien de 2 a.

p. 12

ve iḳād olunub be-her sene ġalle-i vaḳfımdan tebdīl ve tecdīd ve vaẓ‘ /2/ oluna ve cāmi‘-i şerīf-i merḳūm içün be-her sene ḳırḳar vuḳiyye revġan-ı /3/ zeyt iştirā olunub cāmi‘-i mezḳūr ḳanādīlinde iḳād oluna /4/ ve cāmi‘-i merḳūmda ḫaṭīb olan Es-Seyyid İbrāhīm Efendi ancaḳ umūr-i cāmi‘-i /5/ şerīfe nāżır olub erbāb-ı ḫidmet olan mürteziḳegāndan her biri ḫidmet-i /6/ me'mūresinde lāyıḳı üzre ḳıyām ve ḫidmet-i memūresini edāda ihtimām /7/ eylemelerine ve şemū‘ ve ḳanādīl iḳādı ve ṣu yolları ve memşālar /8/ ve sā'ir cāmi‘-i merḳūmda ve medresede olan vaḳfıma dā'ir ḫuṣūṣda /9/ nežāret édüb ifādesi muḳteżà şeyleri vaḳfımıñ mütevellīsi olanlara /10/ ve ledè-l-ḥāce āṣıl nāżır-ı vaḳfım olan şeyḫü-l-islām-ı vaḳıt efendiler /11/ ḥażerātına inhā ve ifāde eyleye ve küçük evḳāfda muḳayyed

Sur chacun des candélabres que j'ai en outre disposés des deux côtés du *miḥrāb*, seront fichés et allumés pour l'année deux cierges en cire d'abeilles de 8 ocques chacun. Chaque année, ils seront changés, renouvelés et disposés sur le revenu de ma fondation[75]. Pour la sainte mosquée susmentionnée, 40 ocques d'huile d'olive seront achetées par an, destinées à être brûlées dans les lampes de la dite mosquée. Es-Seyyid İbrāhīm Efendi, qui est le prêcheur de la mosquée susmentionnée, ne sera *nāżır* que des affaires générales de la sainte mosquée ; il vérifiera que chacun de ceux qui comptent comme salariés soit persévérant et prenne soin de bien accomplir sa fonction, afin de satisfaire à l'exécution du service ; dans la mosquée susmentionnée et dans la *madrassa*, il supervisera les affaires concernant ma fondation, [à savoir] l'allumage des bougies et des lampes, les conduites d'eau, les latrines et autres. Il exposera et fera connaître les éléments qui doivent être précisés à ceux qui seront administrateurs de ma fondation et, en cas de besoin, à Son Excellence le *şeyḫü-l-islām* en fonction, qui est le contrôleur principal de ma fondation pieuse.

p. 13

emr-i ‘ālī mūcibince mürteziḳanıñ vežāifi ve maṣārif-i mevḳūfem aḫẕıyçün /2/ mütevellī ṭarafına inhāsı lāzım

En vertu de l'ordre sublime enregistré dans les [registres des] petits *vaḳf*, afin que soient prélevés les salaires des

[75] Plusieurs éléments de l'équipement de cette mosquée figurent dans BOA, C. EV 509/25732 (29 *Za* 1199).

şeyleri cümle ile berāber taṭbīḳ mührüyle iḫbār /3/ ve ifāde eyleyüb işbu ḫidmeti muḳābelesinde yevmī beş aḳçe važīfe-i /4/ nežārete mutaṣarrıf oluna ve fevt olduḳda evlāda vérilmeyüb /5/ cümle mürteziḳa beyninde aṣlaḥı kim ise yine cümleniñ taṭbīḳ mühürleriyle /6/ memhūr kāğıdlariyle mütevellī ṭarafına inhā ve mütevellī daḫi ʻarẓ ve nāżır-ı vaḳfa /7/ işāret étdirüb tevcīḥ oluna ve cāmiʻ-i şerīf-i merḳūmuñ /8/ ḥaṣīr ve ḳālīçe mis̱illü mefrūşātı mürūr-i ezmine ile eskiyüb tebdīl /9/ iḳtiżā eyledikde ḳażā ḥākimine iʻlām ve mürteziḳaya maḥżar étdirüb /10/ āsitāne-i ʻāliyyede olan mütevellī-i vaḳfıma ifāde ve inhā ile tebdīli iḳtiżā /11/ édecek miḳdārı tebdīl ve tecdīd étdirile ve pederim merḥūm-i

employés et les dépenses immobilisées par moi, il fera connaître et notifiera à l'administrateur, [par un document portant] son cachet déposé et sans rien omettre, ce qui doit faire l'objet d'une notification. En récompense de ses services, 5 a. par jour seront débloqués pour le salaire du contrôleur. En cas de décès, [la charge] ne reviendra pas à ses enfants (*evlād*). Le plus apte des employés sera désigné à l'administrateur au moyen d'un papier portant les sceaux déposés de chacun d'entre eux, puis l'administrateur rédigera un rapport et le fera contresigner par le contrôleur de la fondation ; et il sera adressé. Lorsque les tapis, nattes et fournitures semblables de la mosquée susdite auront été usés par le passage du temps et qu'il deviendra indispensable de les remplacer, il en avisera l'administrateur de ma fondation qui est à Istanbul en faisant rédiger un rapport (*iʻlām*) par le cadi local et une pétition (*maḥżar*) par les employés, et il sera procédé au remplacement et au renouvellement dans la mesure du besoin.

p. 14

mumà-ileyh rūḥıyçün binā eyledigim mekteb-i şerīfde Ḥamża-zāde ʻÖmer Efendi /2/ muʻallim-i ṣıbyān olub baʻde edā'i-l-ḫidmet yevmī on beş aḳçe vażīfeye mutaṣarrıf /3/ ola ve Ḥāfıż Es-Seyyid Muḥammed bin ʻAlī ḫalīfe-i mekteb olub yevmī beş /4/ aḳçe važīfeye mutaṣarrıf ola ve be-her sene ḳubeyi-l-ramażān-ı şerīfde /5/ mekteb-i merḳūmda mevcūdīn olan ṣıbyāna ḳapama bahā olmaḳ üzre /6/ elli ġurūş tevzīʻ oluna ve yirmi ġurūş ḳapama bahā muʻallim-i ṣıbyān /7/ efendiye ve on beş daḫi ḫalīfe-i mektebe vérilüb senevī /8/ on beş ġurūş daḫi ḥaṭab ve

Une fois son service effectué, 15 a. seront quotidiennement versées à Ḥamża-zāde ʻÖmer Efendi, chargé de l'enseignement « primaire » dans l'école que j'ai construite pour le salut de l'âme de mon défunt père susmentionné. Cinq aspres seront quotidiennement affectées au salaire de Es-Seyyid Muḥammed bin ʻAlī, assistant scolaire. Chaque année, juste avant le ramadan sacré, 50 piastres seront distribuées aux enfants qui se trouvent à l'école susmentionnée, au titre de l'allocation vestimentaire. Au titre de l'allocation vestimentaire, 20 piastres seront versées à

kömür ve çārçūbe ve kāġıd ve bardaḳ bahā vérile /9/ ve bu cümle nāżırıñ ma'rifetiyle ola ve sarāy-ı ṣadr-ı a'żamī /10/ ḳapusu ittiṣālinde binā ve iḥyā eyledigim ṭarafeyni çeşmelü sebīl-i dilküşāda /11/ sarāy ḳapucıları eskilerinden 'Abdü-l-ḳādir bin 'Os̱mān yevmī on iki aḳçe

l'*efendi* chargé de l'enseignement « primaire » et, en outre, 15 à l'assistant scolaire ; 15 piastres annuelles, de plus, pour le prix du bois de chauffage, du charbon, des châssis [de fenêtre], du papier et des verres. Cet ensemble relève de la compétence du contrôleur. Dans la plaisante fontaine publique avec accès à l'eau (*çeşmelü*) de chaque côté contiguë à l'entrée du palais du grand vizir, que j'ai construite et rénovée, la première fontaine sera à la charge de 'Abdü-l-ḳādir bin 'Os̱mān, qui compte parmi les anciens gardiens du palais, avec un salaire de 12 a. par jour,

p. 15

važīfe ile sebīl-i evvel ve Es-Seyyid H̱alīl bin Es-Seyyid Muḥammed yevmī /2/ on aḳçe važīfe ile sebīl-i s̱ānī olub her biri ba'de edā'i-l-ḫidmet /3/ važīfe-i mersūmelerine mutaṣarrıf olalar fevt olduḳlarında /4/ yine sarāy ḳapucıları eskilerinden ṣaḥiḥü-l-ā'żā ve ḫidmetini rü'yete /5/ ḳudreti hüveyda iki nefer kimesne sebīlī-i evvel ve s̱ānī olub be-her rūz-i fīrūzda /6/ sebīlī-i merḳūmu küşād ve āb-ı lezīẕ ile ṭāslarını tehiyye ve imāde eyleyüb /7/ bāb-ı sarāy sedd oluncaya degin irvā-yı 'aṭşān étmekde bi-ḳuṣūr /8/ ḫidmetlerin ba'de-l-edā' sebīlī-i evvel olan yevmī on iki aḳçe ve sebīlī-i /9/ s̱ānī olan yevmī on aḳçe važīfeye mutaṣarrıf olub sebīlī-i evvel /10/ fevt olduḳda sebīlī-i s̱ānī olan evvel olub yine sarāy ḳapucuları /11/ eskilerinden biri sebīlī-i s̱ānī ta'yīn oluna ve bunlarıñ tevcīh ve naṣbı

[tandis que] la seconde sera à celle d'Es-Seyyid H̱alīl bin Es-Seyyid Muḥammed, avec un salaire de 10 a. par jour. Chacun d'entre eux percevra les salaires précités, une fois le service effectué. À leur mort, la première et la seconde fontaine relèveront de nouveau de deux personnes issues des anciens gardiens du palais ; elles seront aptes physiquement et manifestement capables de superviser les tâches. Chaque jour prospère, elles ouvriront la fontaine précitée, prépareront et tiendront prêts des gobelets d'eau douce. Jusqu'à la fermeture du palais, elles donneront à boire aux assoiffés. Après avoir assuré un service impeccable, chaque jour le fontainier en chef recevra un salaire de 12 a. par jour et le fontainier en second, de 10 a. par jour. À la mort du premier fontainier, celui-ci sera remplacé par le second, auquel succèdera également l'un des anciens gardiens du palais.

p. 16

beynlerinde cümleniñ ittifāḳı ve mütevellī-i vaḳfiñ ʻarżı ve nāẓırıñ işāreti La nomination et l'affectation de ceux-ci exigera l'accord unanime des parties, *ile /2/ olub ḥimāye girmeye ve sebīl-i merḳūme Seyyid Muṣṭafà bin Muḥammed /3/ yevmī sekiz aḳçe ile ṣu yolcu taʻyīn olunub baʻde edā'i-l-ḫidmet /4/ yevmī sekiz aḳçe ṣu yolcu vaẓīfesine mutaṣarrıf ola ve ṣu yolcunuñ /5/ iḫrāc ve idḫali nāẓırı maʻrifetiyle ve mütevellī-i vaḳfımıñ ʻarżı ve işāret-i /6/ ʻaliyye ile olub mādem ki ṭaraf-ı vaḳfımdan re'y olunmaya sarāy-ı /7/ ṣadr-ı aʻẓamī ṣu yolcuları ve ġayrileri ṭarafından daḫl ve taʻarruż étmeyeler /8/ ve sarāy-ı ṣadr-ı aʻẓamīde baş ḳapu ketḫüdāsı olanlar sebīlciyān-ı /9/ meẕkūrān üzerlerine nāẓır olub çeşmeler ile sebīl-i merḳūmuñ cereyān /10/ éden mā-ı leẕīẕine ve sebīlciyān-ı mezbūrānıñ iḳāmet-i ḫidmetlerine neẓāret /11/ eyleyüb yevmī üç aḳçe vaẓīfe-i neẓārete mutaṣarrıf ola*

le rapport de l'administrateur de la fondation pieuse et le contreseing du contrôleur. Aucune protection n'entrera en ligne de compte. Seyyid Muṣṭafà bin Muḥammed sera affecté à la conduite d'eau avec un salaire de 8 a. par jour. Chaque jour, au terme de son service, il touchera 8 a. au titre du service de la conduite d'eau. L'entrée et la sortie du responsable des conduites d'eau relèveront de la compétence du contrôleur, du rapport de l'administrateur de la fondation et du contreseing solennel du *şeyḫü-l-islām*. Supposé que du côté de ma fondation pieuse on ne soit pas d'avis, les préposés aux conduites d'eau du palais du grand vizir et autres [agents] ne s'immisceront pas et n'interféreront pas ; ceux qui sont les *ketḫüdā* en chef au palais du grand vizir superviseront les fontainiers susmentionnés. Ils contrôleront l'eau douce qui coule des fontaines susmentionnées et des accès à l'eau (*çeşmeler*) et superviseront les tâches des fontainiers susmentionnés. Un salaire de 3 a. par jour leur sera versé.

p. 17

ve sebīl-i merḳūme ketḫüdā-yı ṣadr-ı aʻẓamī daireleri zīrinde olmaḳ /2/ mülābisesiyle devlet-i ʻaliyye-i ebediyyetü-l-ḳarārda ketḫüdā olan ẕevāt-ı /3/ kirām ḥaẕerātı ancaḳ sebīl-i merḳūm umūruna ḥasbī neẓāret buyurub /4/ baş ḳapu ketḫüdāları sebīl-i merḳūme neẓāretinde tenfīẕ emr édemeyüb /5/ icrā-yı şürūṭda ʻaczī olur ise ketḫüdā beye ifāde eyleyüb /6/ anlar daḫi infāẕ ve icrāsına ihtimām ve ledè-l-iḳtiżā āṣıl nāẓır-ı /7/ vaḳfım olan meşāyiḫ-i islāmiye ḥaẕerātına bi-n-nefs ifāde /8/ ve icrā-yı şürūṭ-i sebīlde

Comme la fontaine susmentionnée se trouve au-dessous des bureaux du *ketḫüdā* du grand vizir, leurs excellences, les personnes nobles qui sont représentants au sein de l'État sublime aux décisions éternelles, daigneront contrôler gracieusement les affaires de la fontaine publique susmentionnée et uniquement d'elle. Dans le cadre du contrôle de la fontaine susmentionnée, dans le cas où les *ketḫüdā* en chef ne pourraient mettre à exécution cet ordre et se trouveraient dans l'incapacité de mettre en œuvre les stipulations, que le

ihtimām eyleyeler ve maḥmiye-i İslāmbol /9/ ḥüṣnī ebvābından Edirne ḳapusuyla Ṭopḳapusu mābeyninde ẖāric-i /10/ ḳal'ede vāḳı' Beylerbeyi çeşmesi ta'bīr olunur çeşmeniñ mā-ı leẕīẕi /11/ yolları müddet-i vāfireden berü ẖarāb ve mu'aṭṭal ve ṣuyu ittiṣālinde vāḳı'

ketẖüdā bey en soit instruit ; que ceux-là veillent à leur exécution et leur application ; et qu'en soit également instruit Son Excellence le *şeyẖü-l-islām* en personne, qui est le contrôleur principal de ma fondation, autant que de besoin ; qu'ils fassent grand cas de l'exécution des stipulations relatives à la fontaine publique. On désigne sous le nom d'accès à l'eau (*çeşme*) de Beylerbeyi l'accès à l'eau situé à l'extérieur de la forteresse, entre la porte d'Edirne et Ṭopḳapu, qui comptent parmi les portes somptueuses de la métropole d'Istanbul :

p. 18

bostān ḳuyūsuna fuẓūlī icrā olunub vaḳfı ve[76] *ġallesi olduğu nā-ma'lūm /2/ olduğuna binā'en ḥasbeten li-llāhi ta'ālà cānib-i vaḳfımdan ta'mīr ve ṣuyu /3/ icrā olunmaġla bundan böyle daẖi çeşme-i merḳūmuñ iḳtizā éden /4/ ta'mīri ġalle-i vaḳfımdan görüle ve ḳal'e dāẖilinde kā'in /5/ Ṣalıpāzārı çeşmesi démekle ma'rūf ẖarāb çeşmeniñ daẖi vaḳfı /6/ nā-mevcūd olub her ne ḳadar tefaḥḥuṣ olundu ise bānī ve vāḳıfına żafer /7/ mümkün olmamaġla çeşme-i meẕkūre daẖi ṭarafımdan ta'mīr ile icrā-ı /8/ mā-ı leẕīẕ olunub mārrü-ẕ-ẕikr Beylerbeyi çeşmesiyle işbu Ṣalı /9/ pāzārı çeşmesine yevmī ikişer aḳçe vażīfe ile Muṣṭafà bölükbaşı /10/ ibn Ḥüseyin rāh-ı ābī ta'yīn olunmaġla ba'de-edā'i-l-ẖidmet yevmī dört /11/ aḳçe rāh-ı ābīlik cihetine mutaṣarrıf ola ve mārrü-ẕ-ẕikr*

les conduites d'eau douce [de cet accès] sont laissées à l'abandon et desaffectées depuis très longtemps et son eau se déverse dans le puits du verger contigu à l'accès à l'eau, et l'on ne sait plus qu'il y a là une fondation et les revenus afférents. En conséquence, que pour l'amour de Dieu, puisse Son nom être exalté, les travaux soient endossés par ma fondation et que l'eau coule ; ainsi, de ce fait, les travaux de la fontaine précitée qui s'imposent seront endossés par les revenus de ma fondation. L'accès à l'eau connu sous le nom de Ṣalıpāzārı, situé à l'intérieur de la forteresse, est laissé à l'abandon et la fondation dont il relève n'existe plus. Malgré toutes les enquêtes que l'on a pu faire, on n'a pas réussi [à trouver] le constructeur et fondateur ; les réparations de l'accès à l'eau précité seront également prises en charge par moi et l'eau coulera. Muṣṭafà, officier de compagnie de janissaires et fils de Ḥüseyin, sera affecté à la conduite

[76] Écrit par erreur.

d'eau de la fontaine précitée de Beylerbeyi et à celle-ci de Ṣalıpāzārı avec un salaire de 2 a. par jour pour chacune ; un salaire de 4 a. pour le service de la conduite d'eau lui sera versé chaque jour, une fois le service effectué.

p. 19

Beylerbeyi çeşmesine yevmī iki aḳçe vażīfe ile ʻOs̱mān Efendi ibn /2/ *Velīyyü-d-dīn ve kez̠alik işbu Ṣalıpāzārı çeşmesine daḫi* /3/ *Seyyid Muḥammed Emīn Muṣṭafà nām kimesne yevmī iki aḳçe vażīfe ile ḥāfıż-ı ṭās* /4/ *olub ṣubḥ u mesā taʻlīḳ ve refʻ-i ṭās ile ḫidmetlerin edā eyleyüb* /5/ *her biri ġalle-i vaḳfımdan yevmī ikişer aḳçe ḥāfıż-ı ṭās vaz̠īfesine* /6/ *mutaṣarrıf olalar ve medīne-i ḥaz̠ret-i Ebū Eyyūb* [*el*]*-Enṣāride Ḳuru* /7/ *ḳavaḳ nām maḥallde cennet-mekān firdevs-āşiyān Ebü-l-fetiḥ ve-l-māġazī* /8/ *Sulṭān Muḥammed Ḫān ʻaleyher-r-raḥmetü ve-l-ġufrān ḥaz̠retleriniñ dökmeci* /9/ *başısı merḥūm mescid-i şerīfiniñ miḥrābı cānibeynine ṭarafımdan iki ʻaded* /10/ *şemʻdān vaz̠ʻ olunmaġla her sene ḳubeyi-l-ramaz̠ān-ı şerīfde ġalle-i* /11/ *vaḳfımdan üçer vuḳiyye olmaḳ üzre iki ʻaded şemʻa-ı ʻasel iştirā*

ʻOs̱mān Efendi ibn Velīyyü-d-dīn sera chargé de l'accès à l'eau de Beylerbeyi avec le salaire de 2 a. par jour. Une personne nommée Seyyid Muḥammed Emīn Muṣṭafà sera de même chargée de cet accès à l'eau de Ṣalıpāzārı avec le salaire de 2 a. par jour. Gardiens des gobelets, ils seront chargés matin et soir de les accrocher et de les retirer. Pour chacun d'eux, 2 a. par jour prélevées des revenus de ma fondation pieuse seront affectées à leur salaire de gardiens des gobelets. Par mes soins, deux candélabres ont été disposés de chaque côté du *miḥrāb* de la mosquée sacrée de feu le chef des forgerons de Son Excellence le sultan Muḥammed Ḫān, qui jouit de la compassion et de la miséricorde, qui réside et habite au paradis, [laquelle mosquée est] située dans le quartier de Ḳuruḳavaḳ dans la ville de Son Excellence Eyyūb el-Enṣarī ; chaque année, juste avant le ramadan sacré, que 3 piastres tirées des revenus de ma fondation soient versées au gardien de la mosquée sacrée pour l'achat et l'allumage de 2 cierges de cire devant être de 3 ocques chacun.

p. 20

ve senevī üç ġurūş iḳādiyyesi cāmiʻ-i şerīf ḳayyūmuna vérilüb /2/ *mumlarıñ cāmiʻ-i şerīfe naḳliyyesi maṣārif-i vaḳfımdan görüle ve maḥmiyye-i* /3/ *İstanbulda Muḥammed Paşa*

Le transport des bougies jusqu'à la mosquée sacrée sera couvert par les dépenses de ma fondation. Chaque année, pour la lecture de la commémoration de l'anniversaire sacré du

yoḳuşunda vāḳıʻ Özbeği tekkesiyle /4/ baʻde-l-ḥarīḳ taʻmīr ve tecdīd eyledigim Aḳsarāyda H̱orẖor çeşmesi ittiṣālinde /5/ kā'in Hindiler tekkesinde be-her sene mevlid-i şerīf-i nebevī ḳırā'atıyçün /6/ şeyẖ olan efendilere ġalle-i vaḳfımdan ellişer ġurūş vérilüb şeyẖ olan /7/ efendiler daẖi evlādımdan mütevellī-i vaḳfım ḥāżır olduḳları ḥalde ḳırā'at-ı mevlid-i /8/ şerīf-i nebevī étdirüb ḳırḳ ġurūşunu levāzimāt-ı meclis-i cemʻiyet olan ʻud /9/ ve gülāb ve sükker ve eşribeye ve mevludẖān ve müveşşiḥīn ücretlerine ṣarf ve on /10/ ġurūşunu daẖi ol gece ḥāżır bulunan fuḳarāya ṭabẖ-ı pilāv maṣrafı édüb /11/ ʻaḳīb-i mevlid ve ṭaʻāmda selāmet-i dāreynim içün bu faḳīri daẖi duʻā-yı ẖayr ile

Prophète, 50 piastres tirées des revenus de ma fondation seront versées à chacun des *efendi* qui a qualité de cheikh dans le *tekke* des Ouzbeks, lequel est situé dans la montée de Muḥammed Paşa dans la métropole bien gardée d'Istanbul, et dans celui des Indiens contigu à la fontaine publique H̱orẖor à Aḳsarāy, restaurée et réparée par mes soins, après incendie. Quand l'administrateur issu de moi sera présent, les *efendi* qui ont la qualité de cheikh feront lire la commémoration de l'anniversaire sacré du Prophète [et consacreront les 50 piastres comme suit] : 40 piastres seront déboursées pour payer les frais du luth, l'eau de rose, les sucreries, les boissons, les chanteurs de la commémoration, les gens chargés des décors qui constituent autant d'éléments nécessaires à l'assemblée réunie, et 10 piastres pour la préparation culinaire du pilaf destiné aux pauvres qui seront présents cette nuit-là. À la suite de la commémoration et du repas, on commémorera également le misérable [que je suis] par des prières favorables pour mon salut dans ce monde et celui qui lui succède.

p. 21

yād eyleyeler ve mütevellī-i vaḳfım işbu mevlud-i şerīf meclislerinde bi-n-nefs /2/ ve yàẖūd ṭaraflarından vekīli ḥāżır bulunub içtimāʻ éden erbāb-ı meclise riʻāyetde /3/ ihtimām ve meblaġ-ı merḳūmuñ tamāmen ṣarf olunmasına nežāret eyleyeler /4/ ve bundan ziyāde vaḳfımdan bir aḳçe vérilmeyüb vérilen elli ġurūş meşāyiẖa /5/ ekl étdirilmeyüb tamāmiyle ṣarf étdirile ve maḥmiye-i İstanbulda /6/ Saraçẖāne başında kā'in Dülgeroğlu cāmiʻ-i şerīfinde ʻulemādan Es-Seyyid /7/ İbrāhīm Efendi nām kimesne yevmī on beş aḳçe važīfe ile

L'administrateur de ma fondation sera présent en personne dans les assemblées de cette commémoration sacrée, sinon son suppléant [envoyé] par lui ; il veillera à ce que l'on prenne soin de montrer de la considération aux personnes réunies dans l'assemblée constituée et à ce que les sommes susmentionnées soient intégralement dépensées. Ma fondation ne versera pas un aspre de plus. On ne laissera pas les cheikhs manger les 50 piastres, mais on les leur fera dépenser. Le prêcheur à la mosquée Dülgeroğlu, située près de Saraçẖāne,

vā'iż olub /8/ be-her hafta yevm-i s̱eles̱āda ba'de edā-yı ṣalāti-ż-żuhur cemā'at-ı müslimīne /9/ va'ż ü naṣḥ eyleyüb ḫidmetine muḳīm olduḳça važīfe-i merḳūmeye mutaṣarrıf /10/ ola edā-yı ḫidmet étmez ise vérilmeyüb āḫarı ta'yīn oluna ve cāmi'-i /11/ mez̠kūr ḳayyūmu Mollā Muṣṭafà yevmī iki aḳçe važīfe ile vā'iż-i mümà-ileyhe

dans la métropole d'Istanbul, sera la personne nommée Es-Seyyid İbrāhīm Efendi, ouléma, [rétribué] avec un salaire de 15 a. par jour. Tous les mardis, après le déroulement de la prière du soir, il prononcera un sermon à l'attention de la communauté des fidèles. Tant qu'il sera assidu à la tâche, le salaire précité [lui] sera versé. S'il n'effectue pas son service, il ne lui sera pas versé et un autre sera nommé. Un salaire de 2 a. par jour sera versé au mollah Muṣṭafà, gardien de la susdite mosquée, qui assurera pour lui le service [des coussins].

p. 22

minderci olub ba'de edā'i-l-ḫidmet važīfe-i merḳūmeye mutaṣarrıf ola /2/ ve bir ḫidmetinde muḳdim kimesne derūn-ı vaḳfiyyede muḥarrer Nūr-i 'Os̱mānī cāmi'-i şerīfinde /3/ 'iṣmetlü ḥalīlem 'Āyşe Ḫanımıñ ta'yīn eyledigi vā'iż efendiniñ va'iż ü /4/ naṣīḥatı günü seccāde ve minderini ferş ve ref' ve ḥıfż eyleyüb ġalle-i vaḳfımdan /5/ yevmī iki aḳçe važīfeye mutaṣarrıf ola ve bir kimesne daḫi 'iffetlü /6/ vālidem Zeyneb Ḫanımıñ Ṭopḫānede Ḳılıç 'Alī Paşa cāmi'-i şerīfinde ta'yīn /7/ eyledigi vā'iż efendiniñ kez̠alik va'iż ü naṣīḥatı günü seccāde ve minderini /8/ ferş ve ref' ve ḥıfż eyleyüb ġalle-i vaḳfımdan yevmī iki aḳçe važīfeye mutaṣarrıf /9/ ola ve yevmī beş aḳçe ile kātib ve beş aḳçe ile cābī ta'yīn /10/ olunan İsma'īl Nažīf Efendiniñ kitābeti važīfesine yevmī beş aḳçe /11/ ve cibāyeti važīfesine daḫi yevmī üç aḳçe żamm olunmaġla fī mā-ba'd vaḳf-ı mezbūrum

Il touchera le salaire précité une fois son service accompli. Une personne confirmée dans son service s'occupera d'étendre, de récupérer et de conserver les tapis de prière et les coussins de sofa dans la mosquée sacrée Nūr-i 'Os̱mānī mentionnée dans la teneur de la charte, le jour du prêche et du sermon de l'*efendi* prêcheur que mon épouse vertueuse 'Āyşe Ḫanım aura nommé. Chaque jour, on lui versera un salaire de 2 a. tirés des revenus de ma fondation. De la même manière, le jour du sermon de l'*efendi* prêcheur que mon honorable mère, Zeynep Ḫanım, aura nommé, une personne sera aussi chargée d'étendre, de récupérer et de garder les tapis de prière et les coussins de sofa dans la mosquée sacrée de Ḳılıç 'Alī Paşa à Ṭopḫāne. Chaque jour, on lui versera un salaire de 2 a. tirés des revenus de ma fondation.

p. 23

kitābeti važīfesi yevmī on aḳçe ve cibāyeti važīfesi sekiz aḳçe olub /2/ važīfelerinden mā-'adā ġalle-i

Que soient versés 5 a. par jour au titre du salaire du secrétariat d'İsma'īl Nažīf Efendi qui est nommé secrétaire

vaḳfımdan kātib-i vaḳfa senevī yüz ġurūş /3/ ve cābī-i vaḳfa senevī elli ġurūş cihet-i ma'işet vérile /4/ ve vilāyet-i Anaḍoluda Milan ḳażāsına tābi' Ḳaracalar ḳariyesinde /5/ mā-ı cārī olmayub āhālisiniñ mā-ı leẕīẕe eşedd-i iḥtiyācları olmaġla /6/ ḳariye-i mezbūre sükkānından Balioğlu Seyyid Muṣṭafà nām kimesne ḳariye-i /7/ merḳūmeye bir sā'at mesāfede mevcūd taḫmīnen on beş māsūrā /8/ mā-ı leẕīẕi ḳariye-i mezbūreye icrā ve āhālī-i 'aṭāşa irvā ḳaṣdiyle mālinden /9/ iki yüz ġurūş ṣarf ile egerçi mübāşeret édüb lākin mā-ı merḳūmuñ /10/ ḳariye-i merḳūmeye icrāsı mebāliġ-i keẕīre ṣarfına muḥtāç olub merḳūm /11/ Seyyid Muṣṭafànıñ faḳr-ı ḥāli sebebiyle idāre édecegi mevāddan olmamaġla

avec 5 a. par jour et percepteur des impôts avec 5 a., ainsi que 3 a. par jour en supplément au titre du salaire de perception des impôts ; ce qui, par jour, élève à 8 a. la rémunération du prélèvement de l'impôt et à 10 a. celle du secrétariat de ma fondation susmentionnée ci-dessous. Outre ces services, que l'on verse annuellement au titre des frais de subsistance, à partir des revenus de ma fondation, 100 piastres au secrétaire de la fondation et 50 au précepteur de la fondation. On a fait savoir et déclaré que dans le village de Ḳaracalar situé dans le *ḳażā* de Milan sous la juridiction du *vilāyet* d'Anatolie il n'y a pas d'eau courante. Les besoins de la population en eau douce sont considérables. C'est pourquoi le nommé Balioğlu Seyyid Muṣṭafà, qui compte parmi les habitants du lieu susmentionné, a inauguré une entreprise, avec une dépense tirée de son bien de 200 piastres, dans le but de faire couler la source dont le débit est approximativement de 15 mesures d'eau douce jusqu'au village susmentionné distant d'une heure et de donner à boire aux gens qui ont soif. Toutefois, la mise en service de l'eau susmentionnée au village susmentionné requiert la dépense d'importantes sommes d'argent. Or comme le précité Seyyid Muṣṭafà se trouvait dans une situation précaire et que, faute de disposer des moyens nécessaires,

p. 24

ḥāli üzre terk étdiginden nāşī āhālī-i ḳariye mużṭaribü-l-ḥāl olduḳları /2/ ifāde ve inhā ve mā-ı merḳūmuñ icrāsı istid'ā olunmaġla merḳūm Muṣṭafànıñ /3/ maṣrūfi olan iki yüz ġurūş ba'de-l-edā mā-ı merḳūmuñ ḳariye-i mezbūreye /4/ gelince bermūcib-i keşif iḳtiżā éden biñ yüz ḳırḳ

il avait abandonné, les gens du village se trouvaient dans une situation de gêne. L'arrivée de l'eau susmentionnée a donc fait l'objet d'une demande. En conséquence, après paiement des 200 piastres dépensées par le susmentionné Muṣṭafà, une fois que l'eau susmentionnée arrivera au village susmentionné, la dépense

ġurūş maṣārifi daḫi /5/ ṭarafımdan ḥālā çavuşbaşı Süleymān Aġa ma'rifetiyle edā ve bu def'a ḳariye-i /6/ merḳūmede ṭarafımdan mücedde-den binā ve iḥyā eyledigim çeşmelere icrā étmemle /7/ ol vechle ḳanevātına teba'iyyet ile mülküm olan mā-ı leẕīẕ-i merḳūmı ve çeşme-i /8/ laṭīf-i meẕkūrları daḫi ḥasbeten li-lláhi ta'ālà vaḳf-ı ṣaḥīḥ ile vaḳf ve ḥabs /9/ édüb şol vechle ta'yīn-i şürūṭ ve tebyīn-i ḳuyūd eyledim ki ḳariye-i merḳūme /10/ cāmi'inde imām olan efendiler çeşme-i meẕkūrelere ve mā-ı merḳūm umūruna /11/ ḳā'immaḳām-ı mütevellī olub ġalle-i vaḳfımdan yevmī üç aḳçe vażīfeye mutaṣarrıf ola

des 1 140 piastres nécessaire d'après l'enquête sera effectuée à mes frais, par l'intermédiaire de Süleymān Aġa, présentement *çavuşbaşı*. Cette fois-ci, en faisant couler [l'eau] aux accès d'eau que j'ai nouvellement construits et restaurés dans le village susmentionné, j'immobilise et place en mainmorte l'eau douce qui est ma propriété et qui correspond aux conduites souterraines, ainsi que le charmant accès à l'eau susmentionné, dans le cadre de la fondation pieuse très bonne, pour l'amour de Dieu [qu'Il soit exalté]. À cette fin, j'ai arrêté les clauses et fait clairement établir les enregistrements suivants : les *efendi* qui font office d'imam dans la mosquée du village susmentionné seront les délégués des administrateurs en charge des affaires des accès à l'eau précités et de l'eau susmentionnée. Chaque jour, 3 a. tirés des revenus de ma fondation leur seront alloués.

p. 25

ve cāmi'-i merḳūm ḫaṭībi olan efendi daḫi yevmī bir aḳçe vażīfe ile /2/ nāżır olub ḫidmet-i nežāretde ihtimām eyleye ve mā-ı merḳūm /3/ yolları ḫarāb olduḳça ṭaraf-ı vaḳfımdan ta'mīr ve termīm ve ledè-l-iḳtiżā /4/ tecdīd oluna ve āhālī-i ḳariye daḫi ḥasbī nāżırlar olub /5/ çeşme-i merḳūmeler mā-ı leẕīẕiniñ 'adem-i inḳıṭā'ına nežāret eyleler /6/ işbu vaḳfiyyemde ve vaḳfiyye-i evvelimde muḥarrere cihāt /7/ mutaṣarrıfları mürūr-i zamān ile fevt [*ve*] *mutaṣarrıfları tebdīl olunduḳca yine /8/ erbāb-ı istiḥḳāḳdan kimselere tevcīh olunub evlādımdan ve evlād-ı /9/ evlādımdan bir kimesne vaḳfım cihetlerinden bir cihete mutaṣarrıf olmayalar /10/ ve erbāb-ı cihāt mutaṣarrıf olduġu cihetini āḫara ṣatmaḳ murād /11/ eyledikde bir vechle*

L'*efendi* qui est le prêcheur de la mosquée susmentionnée sera également contrôleur, avec un salaire quotidien de 1 a. ; il mettra [tous ses soins à accomplir son] service de contrôleur. Quand les voies d'eau susmentionnées tomberont en ruine, qu'elles soient réparées et restaurées par ma fondation et, si besoin est, remises à neuf ; que les gens du village en soient également les inspecteurs à titre gracieux et qu'ils veillent à ce que l'eau douce des fontaines susmentionnées [coule] sans interruption. Le temps passant, à la mort des préposés aux charges et fonctions de la fondation inscrites dans ma présente charte et dans ma première charte, les préposés seront remplacés ; que soient de nouveaux nommés des gens qui y ont droit ; aucune charge

tecvīz olunmayub taṣarrufunda olan cihetden külliyyen

d'entre les charges de ma fondation ne pourra être affectée à aucune personne qui compte parmi mes enfants et les enfants de mes enfants. Et si l'un des titulaires souhaite vendre à un tiers la charge (*cihet*[77]), ce ne sera admis en aucune manière.

p. 26

kef-i yed éder ise müstaḥaḳḳından āḫara tevcīh étdirile ve erbāb-ı /2/ cihātdan fevt olanlarıñ babası cihetini idāre ve ḫidmetini rü'yete ḳādir /3/ ve müstaḥaḳḳ evlādı var ise evlādına vérilüb evlādı erbāb-ı istiḥḳāḳdan /4/ degil ise babam cihetidir ve sā'ir vaḳıflarda evlāda vérilür déyü bir vechle /5/ ta'aruẓ étdirilmeyüb mütevellī-i vaḳfım inhāsıyle müstaḥaḳḳ olan ecnebiyye bā-işāret-i /6/ 'āliyye tevcīh oluna ve mārü-ẕ-ẕikr Arnavud ḳariyesinde Ḥasan Ḫalife /7/ yalısı ittiṣālinde vāḳı' sāḥilḫānem ḥayātda olduḳça taṣarrufumda olub /8/ vefātımdan ṣoñra evlādım diler ise 'ale-s-seviye mutaṣarrıf ve sākinler olub /9/ dilerler ise icāre-i mu'accele ve senevī seksen ġurūş mü'eccele ile ṭālibine /10/ icār eyleyüb mü'eccele-i merḳūmeniñ altmış iki ġurūşunu senevī yalı-ı /11/ merḳūmuñ muḳāṭa'āt-ı zemīnine ve on sekiz ġurūşunu daḫi cānib-i vaḳfıma

Si un titulaire renonce complètement à la charge dont il jouit, celle-ci sera affectée à un tiers parmi ceux qui y ont droit. En cas de décès d'un titulaire de la charge, s'il a un enfant ayant droit et capable de gérer la charge de son père, dans ce cas qu'on la donne à cet enfant. [En revanche,] si ce dernier ne fait pas partie des gens qui peuvent postuler, on ne le laissera pas faire opposition en prétendant que "c'était la charge de mon père et dans les autres fondations, elle est donnée à l'enfant". On l'attribuera à un étranger éligible, sur notification de l'administrateur de ma fondation et avec contreseing du *şeyḫü-l-islām.* Tant que je serai en vie, j'aurai la pleine jouissance de ma résidence côtière contiguë au *yalı*[78] de Ḥasan Ḫalife, dans le village précité d'Arnavud. À ma mort, si mes enfants le souhaitent, ils y habiteront et en auront jouissance à parts égales ; sinon celle-ci sera donnée en location à qui se portera candidat, moyennant un dépôt initial payable au comptant (*mu'accele*) et un loyer annuel payable à terme (*mü'eccele*) de 80 piastres par an. Soixante-deux piastres du loyer annuel seront versées au loyer dû par la fondation au titre des terrains de la résidence côtière précitée et 18 piastres seront payées directement à la fondation.

[77] Le terme désigne une fonction ou charge (d'enseignement, de surveillance ou de contrôle) liée à une fondation pieuse.

[78] L'expression renvoie ici au domaine foncier sur lequel la résidence côtière est située.

p. 27

i'ṭā ve mu'accelesine evlādım 'ale-s-seviye mutaṣarrıf olalar /2/ ve yalı-ı mezḳūra cereyān éden mā-ı leẕīẕden bir çuvāldız mā-ı leẕīẕ Aḳındı /3/ burnunda olan çeşmeye leylā ve nehār icrā olunub çeşme-i merḳūmdan /4/ mā-ı leẕīẕ inḳıṭā'ına rıżā vérilmeyerek bi-l-cümle evlādım nežāret /5/ eyleler ve bu āna ḳadar icāre-i vāḥide ile icār olunur iken /6/ icāreteyn ile icār édecegim frenkḫāne ve francalacı fırını ve sā'ir icāre-i /7/ vāḥidelü 'aḳār mu'accelelerine ve sā'ir müsaḳḳafāt-ı vaḳfımdan ḥāṣıla /8/ mu'accelāta ve bu def'a bā-temlīknāme-i hümāyūn ṭarafıma temlīk ve bā-ḫaṭṭ-ı /9/ tevḳī'ī vaḳfıma taṣḥīḥ olunan medīne-i İzmir civārında kā'in Ḳaraburun /10/ muḳāṭa'ası ile İnebaḫtı sancāǧında ve sā'ir ḳażālarda vāḳı' /11/ ḳurā-ı vaḳfım bedel-i iltizāmlarından ḥāṣıl olan māldan bālāda muḥarrere vaḳfiyyem ile

Quant au dépôt initial, mes enfants en jouiront à parts égales. Que nuit et jour une *çuvāldız* d'eau douce coule à partir de l'eau douce qui arrive à la résidence côtière précitée jusqu'à l'arrivée d'eau située à Aḳındıburnu. Que mes enfants assurent intégralement la gestion de la fontaine sans permettre aucune coupure d'eau douce issue de l'arrivée d'eau susmentionnée. Alors qu'ils sont jusqu'à présent en location sous loyer simple, seront mis en loyer double (*icāreteyn*) la maison franque et le four des petits pains blancs, en loyer mensuel prédéterminé d'autres biens-fonds à loyer simple et en loyer payable à l'avance les autres bâtiments de ma fondation. On examinera et complètera les dépenses de ma fondation – incluses et inscrites dans le contenu de la présente charte selon la charte écrite ci-dessus – tirées des biens constituant le revenu de la portion de revenus (*muḳāṭa'a*) de Ḳaraburun située dans les environs de la ville d'İzmir et de la valeur des fermes fiscales (*bedel-i iltizāmlarından*) des villages de ma fondation situés dans le *sancāḳ* d'İnebaḫtı et dans d'autres *ḳażā*, qui ont fait l'objet d'un acte de donation impérial à mon bénéfice et d'une confirmation de validité de la fondation par un autographe du sultan portant son signe.

p. 28

işbu vaḳfiyye derūnunda derc ve tasṭīr olunan maṣārif-i evḳāfım /2/ rü'yet ve ikmāl olunub fażlasına ḥayātda olduḳça diledigim gibi mutaṣarrıf /3/ olam ve bundan böyle daḫi tebdīl ve taǧyīr-i şürūṭ-ı vaḳfım merreten ba'de /4/ uḫrà ve kerreten ġıbbe ulà yedimde

Tant que je serai en vie, j'en administrerai les surplus comme je le souhaite. Dorénavant, il sera en mon pouvoir de modifier et de remplacer les clauses de ma fondation pieuse, plusieurs fois l'une après l'autre, de temps en temps, de la dernière à la première. Après ma

olunub vefātımdan ṣoñra bāb-ı tebdīl-i şürūṭ /5/ ve ḳuyūd külliyen mesdūd olub bi-l-cümle mu‘accelāt ṭaraf-ı vaḳfa irād ḳayd /6/ oluna ve derūn-ı vaḳfiyyede muḥarrer kütübẖāne ve çeşmehā ve medrese /7/ ve sā’ir ebniyye-i evḳāfım mürūr-ı ezmine ve eyyām ile müşrif-i ẖarāb olub /8/ ta‘mīr-i külliye muḥtāç olduḳda mecmū‘-ı ġalle-i vaḳfım ta‘mīre ṣarf ile erbāb-ı /9/ veżāyifiñ vażīfeleri ḳaṭ‘ olunmaḳdan ṣıyānet içün iḥtiyāṭen cānib-i /10/ vaḳfımda külliyetlü meblaġ bulunması enseb ve elzem olmaġın be-her sene mütevellī-i vaḳfım /11/ nāżır-ı vaḳf müfettişi efendi ḥuẓūrunda faẓla-ı vaḳıfdan ḥiṣṣe-ẖ^{v}ār olan

mort, il est totalement exclu de changer des stipulations et des enregistrements. Les loyers payables au comptant seront entièrement enregistrés comme revenus par la fondation. Au fil des temps et des durées, la bibliothèque, les fontaines, la *madrassa* et les autres bâtiments de mes fondations inscrits dans la teneur même de la charte atteindront les limites de la vétusté et il faudra les restaurer, attendu qu'il est absolument nécessaire pour les intérêts [de la fondation] que celle-ci dispose d'une somme suffisante pour leur entretien, sans que cela entraine une réduction des salaires versés aux salariés.

p. 29

evlādım ḥāẓırūn olduḳları ḥālde kemāl-ı taḥarrī ve diḳḳat ile muḥāsebe-i /2/ vaḳfımı rü'yet eyleyüb müfettiş efendīye ẖarc-ı muḥāsebe olmaḳ üzre /3/ ḳırḳ ġurūş ve ḥiṣṣe-ẖ^{v}ār olan evlādı meclis-i muḥāsebeye da‘vete /4/ me'mūr olan muḥẓıra on ġurūş ücret vérilüb vaḳf-ı meẕkūrumuñ /5/ bi-l-cümle veżā'if ve maṣārifi iẖrācından ṣoñra żuhūr éden faẓla-ı ġalle /6/ evvelā be-her sene taṣnīf olunub nıṣfı yirmi biñ ġurūşa bāliġ olunca /7/ müfettiş-i mūmà-ileyh efendi ma‘rifeti ve ma‘rifet-i mütevellī ve evlād ile memhūren /8/ bezistāne vaẕ‘ olunub nıṣf-ı āẖarı tes̱līs̱ ve s̱ülüs̱ü mütevellī-i vaḳfa /9/ berā-yı ma‘īşet i‘ṭā ve s̱ülüs̱ānī daẖi muṭlaḳā evlādım ve evlād-ı evlādım /10/ beynlerinde ‘ale-s-seviye iḳtisām oluna ve işbu taḳsīmden ḥiṣṣe /11/ alur babası ve yàḫud anası mevcūd olan evlād-ı vāḳıfa ḥiṣṣe vérilmeye

Chaque année, en présence de l'*efendi* inspecteur[79], des contrôleurs de la fondation et, au cas où mes enfants en leur qualité d'ayants droit des surplus de la fondation seraient présents, l'administrateur de la fondation procèdera à l'enquête et à l'examen parfaitement minutieux et soigneux des comptes de ma fondation. À cette occasion, il sera versé 40 piastres à l'*efendi* inspecteur au titre des frais de la comptabilité et 10 piastres de rémunération à l'huissier chargé de convoquer les enfants ayants droit au conseil de comptabilité. Après le prélèvement de la totalité des salaires et des dépenses de ma fondation précitée, le surplus des revenus annuels dégagés sera dans un premier temps divisé. Une moitié s'élevant à 20 000 piastres sera placée sous scellés en dépôt au marché couvert par l'intermédiaire de l'*efendi* inspecteur susmentionné, de l'administrateur et des

[79] On peut faire raisonnablement l'hypothèse qu'il s'agit d'un cadi.

enfants. La seconde moitié sera divisée en trois. Un tiers sera payé à l'administrateur de la fondation pour sa subsistance ; deux tiers seront également partagés à parts égales entre mes enfants et les enfants de mes enfants. Aucune part ne sera versée à un descendant du fondateur dont il existe un père ou une mère qui touche une part de ce partage.

p. 30

bu vechle fażla-ı ġalle be-her sene taṣnīf olunub nıṣfı li-ecli /2/ *-t-ta'mīr bezistāna vaż' ve tevḳīf olunaraḳ meblaġ-ı mevḳūf yirmi biñ* /3/ *ġurūş bāliġ olduḳda bi-l-cümle fażla-ı vaḳfım teslīs olunub s̱ülüs̱ü* /4/ *ber vech-i meşrūḥ mütevellī-i vaḳfıma ve s̱ülüs̱ānī ebeveyninden biri olmayan evlādım* /5/ *beynlerinde iḳtisām oluna ve dā'imā yirmi biñ gurūşa noḳṣan* /6/ *getürülmeye ve cānib-i vaḳfımda küllī ta'mīr ve tecdīd żuhūriyle bezistānda* /7/ *maḥfūż ve mevḳūfü-l-ta'mīr olan yirmi biñ ġurūş ṣarf ile noḳṣan* /8/ *terettüb éder ise fażla-ı vaḳf minvāl-ı sābıḳ üzre taṣnīf olunaraḳ* /9/ *yine yirmi biñ ġurūşa iblāġ ile bezistānda ḥıfż ve ta'mīr żuhūruna* /10/ *tevḳīf oluna ve eger ta'mīr yirmi biñ ġurūşdan ziyāde żuhūr* /11/ *éder ise fażladan żamm olunub vaḳfıma deyn yazılmaya*

De cette manière, chaque année, les excédents des revenus seront divisés. La somme d'argent qui est immobilisée atteindra le montant de 20 000 piastres. Elle sera immobilisée et placée au marché couvert à des fins de réparations. L'excédent de ma fondation sera entièrement divisé en trois. Le premier tiers, comme exposé ci-dessus, reviendra à l'administrateur de ma fondation. Les deux [autres] tiers seront répartis entre ceux de mes descendants dont l'un des deux parents n'est pas vivant. On ne descendra jamais au-dessous de 20 000 piastres ; s'il arrive qu'un déficit se forme, à l'occasion d'une réparation ou d'une restauration considérable (?) [entraînant] la dépense totalement prise en charge par ma fondation des 20 000 piastres conservées et gardées au marché couvert pour des réparations et restaurations, on répartira le surplus de la fondation, selon la [même] procédure que précédemment ; et à nouveau on en déposera la valeur de 20 000 piastres pour être conservée au marché couvert et consacrée à d'éventuels travaux. Et si les travaux dépassent 20 000 piastres, on prendra le surplus sur le revenu et on n'endettera pas la fondation.

p. 31

ve müsaḳḳafāt-ı vaḳfımda maḫlūl vāḳıʻ olduḳda bi-l-müzāyede ṭālibine baʻde /2/ -l-icār ʻöşr resmi iḫrāc olunub ḳāʻide-i evḳāf üzre nıṣfı /3/ mütevellī-i vaḳfa ve nıṣfı daḫi kātib ve cābī beyninde iḳtisām olunub /4/ tisʻa-ı aʻşārī cānib-i vaḳfa irād ḳayd oluna ve işbu ʻöşr-i /5/ resm ancaḳ müsaḳḳafāt muʻaccelesinden iḫrāc olunub vaḳfıma taṣḥīḥ /6/ olunan muḳāṭaʻāt bedel-i iltizāmlarından ve ẕeylde muḥarrere veżāif-i /7/ gümrükden ve icāre-i vāḥide ile icār olunurken icāreteyn ile icār /8/ olunmaḳ iḳtiżā éden ʻaḳār-ı muʻaccelātdan resm-i ʻādī iḫrāc olunmayub /9/ ve el-yevm fesād-ı zamāneden nāşī bi-l-cümle evḳāfda mütedāvil olan /10/ vech-i nā-münāsib ki muḳāṭaʻātıñ on beş yirmi sene muḳaddem olan /11/ bedel-i iltizāmı dāḫil-i muḥāsebe olub be-her sene żuhūr éden māl-ı

En fin de bail d'un immeuble de ma fondation, après que l'on aura remis l'immeuble à la personne qui l'aura pris en loyer à l'issue d'une mise aux enchères, le dixième [de la somme *muʻaccele*] sera réparti, selon l'usage des fondations pieuses, entre l'administrateur de la fondation pour moitié et pour moitié entre le greffier et le percepteur des revenus, les 9/10 [restant] allant à la fondation. Ce dixième sera extrait uniquement des *muʻaccele* des bâtiments ; on ne prélèvera de taxe ordinaire ni sur la compensation de ferme pour des revenus d'affermage qui ont été restaurés à ma fondation, ni sur les droits de douane enregistrés en annexe, ni sur les biens-fonds de loyers annuels prépayés (*muʻaccelātdan*) qu'il faut donner à loyer sous forme de loyer double, alors qu'ils ont été sous loyer simple. Comme de nos jours les temps sont troublés, une pratique inappropriée est communément en usage dans toutes les fondations selon laquelle les administrateurs inscrivent dans la comptabilité le montant des loyers affermés [contractés] il y a quinze ou vingt ans, mangent et engloutissent la différence et ne l'inscrivent pas dans les comptes.

p. 32

mütefāviti mütevellīleri akıl ve belʻ ile dāḫil-i muḥāsebe étmemekdir işbu /2/ vaḳfım muḳāṭaʻalarında bir vechle cā'iz ve revā görülmeyub vaḳfım muḳāṭaʻalarınıñ /3/ bedel-i iltizāmında sene-i sābıḳdan tefāvüt żuhūr éder ise tamāmiyle /4/ vaḳfa irād ḳayd olunub ve eger mütevellī ve mürteziḳa ketm éderler ise /5/ nāżır-ı vaḳf ḥażretleri taṣḥīḥ ve temyīz étdirüp ketme bir

Dans les portions de revenus publics (*muḳāṭaʻalarında*) de cette mienne fondation, cela n'est en aucune manière estimé convenable et autorisé. Quand une différence apparaîtra par rapport à l'année précédente dans le montant des loyers affermés de ma fondation, les revenus seront enregistrés dans leur totalité dans la fondation. Et s'il arrivait que l'administrateur et les employés

dürlü ruḫṣat /6/ vérilmeye ve Ispartada vāḳıʿ kütübḫāneniñ ḥāfıż-ı kütüb /7/ ve ḫademesiniñ ḫidmetleri rü'yeti ve tevcīhleri ḫuṣūṣlarında merḥūm /8/ ʿÖmer Vaḥīd Efendi pederī defterdār ʿAtıf Efendiniñ İstanbulda /9/ ve aña ḳıyās ile niżām vérilen ṣadr-ı esbāḳ Silaḥdār Muḥammed Paşa merḥūmuñ /10/ Gülşehri ḳaṣabasında vāḳıʿ kütübḫāneleri şerāyiṭiniñ ʿaynı benim vaḳfım /11/ olan kütübḫāne ḥāfıżları ve mürteziḳası ḥaḳḳlarında daḫi cārī ola

(*mürteziḳa*) les dissimulent, que son Excellence le surintendant des fondations pieuses fasse procéder à des corrections et des rectifications ; qu'aucune dispense ne soit d'aucune manière accordée. Pour ce qui concerne les questions des affectations et du contrôle des tâches des conservateurs des livres de la bibliothèque située à Isparta et des serviteurs, on appliquera aux conservateurs et aux employés de la bibliothèque qui relève de ma fondation les mêmes stipulations que celles des bibliothèques situées [d'une part] à Istanbul, du contrôleur des finances (*defterdār*) ʿAtıf Efendi, père de feu ʿÖmer Vaḥīd Efendi, et [d'autre part] dans la bourgade de Gülşehri, de l'ancien grand vizir feu Silaḥdār Muḥammed Paşa qui avait pris exemple du précédent.

p. 33

ve eger muḳtażā-yı ṣurūf-ı ṣavārif ġallāt-ı evḳāf-ı mezkūreyi ber mūcib-i /2/ şarṭ-ı mezkūr ṣarf-ı maṣārife ḥavādiṣ-i māniʿa ve bevāʿiṣ-i dāfiʿa /3/ żuhūr éder ise mecmūʿ ġallāt fuḳarā-yı ehl-i islāma taṣadduḳ /4/ ve inʿām oluna déyü şuġl-ı temhīd-i şürūṭdan fāriġü-l-bāl /5/ ve ḳayd-ı taḳyīd-i ḳuyūddan āsūde-hāl olduḳlarından ṣoñra bi-l-cümle /6/ nuḳūd-ı maʿdūde ve ʿaḳār-ı maḥdūdeyi cemīʿ-i tevābiʿ ve levāḥiḳleriyle /7/ fāriġen ʿani-ş-şevāġili-l-māniʿa ve cāmiʿen bi-ş-şeraīṭi-n-nāfiʿa /8/ mütevellī-i merḳūme teslīm eyledigimde ol daḫi vaḳfiyyet üzre tesellüm ve ḳabūl /9/ eylemişimdir buyurduḳlarında mütevellī-i mūmà-ileyh daḫi muḳırr-ı müşarün-ileyh /10/ ḥażretlerini cemīʿ-i taḳrīrāt-ı meşrūḥalarında vechen ve şifāhen taḥḳīḳ /11/ ve taṣdīḳ étmekle emr-i iḳrār bi-l-vaḳıf ve-t-teslīm kemā yenbaġı

Après avoir trouvé la tranquillité de l'esprit et la paix de l'âme dans le fait d'avoir établi solidement les clauses et enregistré les enregistrements, dans l'idée que la totalité des revenus serait versée en aumônes et en dons aux pauvres gens de l'islam, si des événements contraires et des motifs d'obstruction venaient s'opposer au déboursement, conformément à la charte susdite, des revenus de la fondation susdite rendue nécessaire par les changements et les vicissitudes de la fortune, j'ai entièrement cédé à l'administrateur susmentionné les numéraires décomptés, les biens-fonds en nombre circonscrit, la totalité des annexes et dépendances, exemptes de toute ingérence qui constituerait une entrave, et selon des conditions profitables ; alors, lui, de son côté, a daigné dire qu'il avait accusé réception et accepté cela également, conformément à la charte.

De son côté, l'administrateur précité ayant alors confirmé et corroboré [la déclaration] du noble déclarant susdit dans la totalité des déclarations recensées ci-dessus, face à lui et oralement, dans toutes les dépositions explicitées, la procédure de fondation et de remise a été faite comme il se doit. Le montant de la somme d'argent a été complété et parfaitement réuni.

p. 34

bāliġ-i meblaġ ikmāl ve tetmīm olub ṭarafeynden leff ü neşr-i merām /2/ ve cānībeynden tayy-ı ṭomār-ı kelām[80] *olunmaḳda iken vāḳıf-ı ṣāḥib- /3/ vuḳūf ḥaẓretleri ṣūreten evḳāf-ı sālifetü-l-evṣāflarından /4/ selb-i şi'ār-ı vaḳfiyyet ve ma'nen her birine icāb-ı lüzūm u ṣiḥḥāt /5/ içün naṣb-ı cedel ve taṣvīr-i şekil-i evl üzre mütevellī-i merḳūm üzerine /6/ taḳrīr-i da'vā ve taṣvīr-i müdde'ā buyurub müessis-i bünyān-ı /7/ istinbāṭ-ı aḥḳām ve müşeyyed-i erkān-ı ictihād-ı be-nām imām-ı /8/ a'żam ve hümām-ı aḳdem Nu'mān bin S̱ābitü-l-Kūfī /9/ cuziye h̠ayrü-l-cezā' ve kūfī'e ḥaẓretleri mez̠heb-i h̠aṭīr ve rey-i /10/ münīrlerinde muṭlaḳā vaḳıf-ı 'aḳār bī-i'tibār ve ġayr-ı lāzım olmaġın /11/ esās-ı te'yīd ve tah̠līdi nā-pāydār ve hedm ve bināsı tevemān olduġundan*

Alors que les deux parties repliaient et dépliaient les intentions et enroulaient le rouleau du discours, Son Excellence, le fondateur bien informé, en apparence pour nier le caractère de fondation [valide] aux fondations dont les clauses précèdent, mais en fait pour exiger que l'on reconnaisse à chacune d'entre elles un caractère nécessaire et valide, poursuit en justice et porte plainte contre l'administrateur précité ; en soulevant un litige, il met en place une forme de rétractation. Au regard de l'éminente doctrine et des opinions lumineuses de Son excellence Nu'mān bin S̱ābitü-l-Kūfī, qu'il soit gratifié de la meilleure des gratifications et qu'il soit récompensé, qui est le fondateur de l'édifice qui produit les qualifications légales, le bâtisseur des piliers de l'interprétation fameuse, l'imam très élevé et le grand prince des temps anciens, la fondation des biens-fonds n'a ni valeur ni nécessité. Par conséquent, le fondement de sa corroboration et de son caractère éternel est instable et son élévation et sa destruction sont [inséparables comme] des jumeaux.

[80] Je remercie Lahcen Daaif de m'avoir éclairé sur les deux procédures du *leff* et du *tayy*, au moyen de la lecture d'al-Qalqašandī, *Subh al-a'šā*, p. 352.

p. 35

mā'adā vaḳf derāhim ve denānīr eimme-i s̱elās̱e-i neḥārīr /2/ 'aleyhim riẓvāni-lláhı-l-meliki-l-ḳadīr rey-i münīr ve meẕheb-i /3/ ḫaṭīrlerinde bāṭıl ve aña müteferri' olan şürūṭ ve ḳuyūd ḥilye-i /4/ ṣıḥḥat ve ḳabūlden 'āṭıl olub ārāẓī-i mevḳūfe üzerinde mebnī /5/ binā ḫuṣūṣā ebniyye-i siḳāye ve mecārī ve ābār-ı 'uyūn menḳūlat /6/ ḳabīlinden olmaġla menḳūl ḳısmınıñ vaḳfiyyeti cā'iz olmadıġı kütüb-i mu'teberede /7/ mesṭūr ve menāfi'-i nefs-i vāḳıfa meşrūṭa vaḳfıñ vaḳfiyyeti /8/ ḥaẓret-i imām Muḥammed ḳaṭında 'adem-i ṣıḥḥat ile meşhūr olmaġla /9/ z̠ikr olunan 'aḳār ve nuḳūd ve siḳāye ve mecrā vaḳfiyyetlerinden rücū' étdim /10/ ve fesḫ-i 'uḳūd-ı evḳāfda şāri' eimme-i hüdāya gitdim mütevellī-i /11/ muḫtārıñ iḳrārı mūcibince ḳabẓ ve tesellüm étdigi 'aḳār ve nuḳūd

En outre, selon l'avis lumineux et les théories éminentes des trois sages imams, qu'ils jouissent de l'agrément du Dieu souverain et puissant, les fondations [monétaires] en drachmes et dinars sont sans valeur et les stipulations et les enregistrements qui en dérivent sont privés de la parure de la validité et de l'acceptation. L'édifice construit sur les propriétés placées en mainmorte, en particulier les ouvrages de redistribution des eaux, les canaux et les puits d'eau de source (?), sont de la catégorie des biens meubles. Il est inscrit dans les livres de droit que les mises en mainmorte des parties mobilières ne sont pas autorisées. Selon Son Excellence l'imam Muḥammed, il est bien connu que les mises en mainmorte des profits du fondateur en personne sont invalides. Des biens placés en mainmorte, j'ai retourné les biens-fonds, les numéraires, les lieux de distribution d'eau, les canaux précités. En annulant les comptes des biens de mainmorte, je me suis rendu au point qui mène aux imams de la foi islamique.

p. 36

ve sā'ir müsteġallāt-ı ma'hūdī gérü baña redd ve teslīm ile tefrīġ-i /2/ z̠immet ve kemākān mülküme i'āde ve ircā' ile ifā-yı emānet /3/ eylemesi maṭlūbumdur déyü naḳẓ-ı vaḳfa ilḥāḥ ve ibrām /4/ ve istirdād-ı mātesellümde 'arẓ-ı aḳdām iḳdām būyurduḳlarında /5/ mütevellī-i reşīd mebānī-i vaḳfı teşyīd içün vāḳıf-ı kes̱īri /6/ -l-'avārif ḥaẓretlerine ādāb-ı baḥs̱-ı müdellel ve üslūb-ı ḥükm-i mu'avvel /7/ birle tevcīh-i veche-i ḫiṭāb édüb egerçi cümle irād /8/ buyurulan

Conformément à la reconnaissance de l'administrateur désigné, je demande qu'il me rétrocède et me retourne les biens-fonds et les numéraires et les autres propriétés de mainmorte en location consignées dont il a pris possession et dont il a accusé réception, qu'il renonce à sa charge ; et qu'il les retourne et rétrocède à ma propriété, comme autrefois, et les remette en dépôt. Et quand il eut, par ses propos, insisté de manière importune et tenace pour annuler la fondation et manifesté

muḳaddemāt ṣūreten mucibāt-ı şeyn-ı şe'n-ı vaḳf /9/ nuḳūd-ı menḳūlāt ve żāhiren münticāt-ı men'-i metānet-i bünyān-ı cins-i /10/ 'aḳārāt gibi nümāyān oldığı muḳarrerāt-ı umūr ve müsellemāt-ı /11/ cumhūrundandur lākin 'ālim-i rabbānī ḥaẓret-i imām Ebī Yūsuf

de la persévérance pour la rétrocession de ce qui avait fait l'objet de la réception, l'administrateur bien avisé, afin de renforcer les assises de la fondation, a adressé ce propos à l'attention de Son Excellence, le fondateur d'une profusion de bontés, fort des bonnes manières de la recherche de preuves et des méthodes du jugement fiable : « certes, cela fait partie des choses bien établies et incontestables pour tous que tous les principes qui ont été exposés s'imposent visiblement comme produisant les vices qui affectent les affaires des fondations monétaires et, à l'évidence, comme un obstacle à la solidité des fondements des biens fonciers.

p. 37

eş-şehīr bi-l-imām-ı s̱ānī ḳavillerince maḥẓ-ı isḳāṭ-ı mülk /2/ olmağla mis̱āl-ı i'tāḳ ḳavl-ı mücerred ile vücūd bulub muḳtedā-yı /3/ s̱ālīs̱ imām Muḥammed bin Ḥasan Eş-Şeybānī ḳaddese sırrahu Es-Subḥanī /4/ ḥaẓretleri rey'ince teslīm ilà-l-mütevellī ile vaḳfa lüzūm 'ārıẓ /5/ ve menāfi'i nefs-i vāḳıfa meşrūṭa vaḳf daḫi uḫrà fuḳarāya merbūṭ /6/ olıcaḳ i'tibāren el-ibtidā bi-l-intihā ṣaḥīḥ [ü] mu'teberdir /7/ vaḳf-ı nuḳūd ve ẓımnında olan şürūṭ ve ḳuyūd ḥaẓret-i imām Zufar /8/ 'aleyhi raḥmetü-l-meliki-l-eḳberden imām Anṣārī /9/ raḥmetü-láhi-l-meliki-l-bārī rivāyeti üzre ṣaḥīḥ ve meşrū' /10/ olmağla min külli-l-cihāt ṭarīḳ-i rücū' mesdūd ve maḳtū' /11/ ve min ba'd redd ve i'āde-i müsellem muḥāl ve memnū'dur déyü vücūh-ı vecīhe-i

Néanmoins, selon l'avis du savant en Dieu, son Excellence l'imam Ebī Yūsuf que l'on appelle le célèbre imam en second, attendu qu'il y a annulation pure et simple de la propriété, une unique déclaration suffit à donner existence à l'affirmation d'un vœu irrévocable. Selon l'opinion du troisième modèle, Son Excellence, l'imam Muḥammed bin Ḥasan Eş-Şeybānī, que l'Être divin sanctifie Son secret, dès lors que, par la remise à l'administrateur, la fondation devient nécessaire, que ses revenus sont attribués par les clauses à la personne du fondateur et que la fondation elle-même est attachée aux autres pauvres, alors il est valide et recevable des débuts à la fin. La fondation monétaire et les stipulations et enregistrements effectués à cette fin sont licites et valables selon la version de l'imam Anṣārī qu'il jouisse de la miséricorde du Dieu souverain créateur, d'après son Excellence l'imam Zufar, qu'il jouisse de la miséricorde souveraine du Dieu suprême.

De tous les côtés, la voie de la rétrocession est fermée et coupée, et de l'obstruction et de la division ; et désormais, le retour et la restitution de ce qui a été remis sont impossibles et interdits ».

p. 38

iḥticāc ile imtināʿ ve ṣuver-i muḫtelifetü-l-ḥāl ile nizāʿ buyurub /2/ iʿlā-yı kitāb tevḳīʿ-i müsteṭābları ile muvaḳḳaʿ ve ziynet-yāb /3/ olan ḥākim ü ʿāmil-i rabbānī ḥāsim ü fāżıl-ı ṣamedānī vāḳıf-ı /4/ ġavāmıż-ı mesāʾil kāşif-i müşkilāt-ı evāḫir ve evāʾil /5/ s̱emere-i şecere-i fażl ve ʿirfān meyve-i ḥadīka-ı taḥḳīḳ ü itḳān /6/ zeyn-i mecālis ve meḥāfil mihr-i sipihr-i celāʾil ü ḫaṣāʾil /7/ efendi ḥażretlerine müterāfiʿān ve beynlerinde refʿ-i ḥicāb-ı /8/ bahs̱ ve cidāl ve faṣl-ı ḫiṭāb-ı ḳīl ü ḳāl éder ḳażā-yı /9/ māżī ve ḥükm-i ḳāḍī ṭalebiyle taḳāżà /10/ buyurduḳlarında ol emīn-i āḥkām-ı dīn-i metīn ve yemīn-i āʿlām-ı /11/ āʿlā-yı şerʿ-i mübīn ḥażretleri daḫi ḳażiyye-i münāzaʿ-fihānıñ

Par ces propos, il a opposé réfutation, au moyen de diverses démonstrations et contestations et de toutes sortes d'argumentaires contradictoires. Quand, devant Son Excellence le juge (qui porte l'ornement et la marque des signes approuvés de l'exaltation du livre, celui qui tranche et qui agit pieusement, le vertueux arbitre, celui qui connaît parfaitement les problèmes, l'explorateur des difficultés initiales et finales, le produit de l'arbre de l'excellence et de la culture, le fruit du jardin de l'établissement et de l'étaiement de la vérité, l'ornement des tribunaux et des assemblées, le soleil du ciel des grandeurs et des perfections), les parties ont exprimé leurs exigences conformément à ce que demandent le jugement rendu et la sentence du juge ; elles lèvent, entre elles, le voile de la dispute et de la controverse, les cancans et les vains propos. Son Excellence a pris connaissance des particularités et spécificités de l'affaire qui fait l'objet du différend et il a pris la mesure des vices et défauts des dispositions écartées.

p. 39

mevżūʿ ü maḥmūluna vāḳıf ve ṣūret-i mefrūġun-ʿanhānıñ ʿillet-i /2/ maʿlūluna ʿārif olmalariyle ʿaḳārāt-ı mezkūre ve nuḳūd-ı merḳūmeniñ /3/ ve bi-l-cümle mevḳūfāt-ı muḥḫarereniñ yed-i müʾeyyed-i mütevellīde müʾebbeden

En conséquence, dans la mesure où maintenir à perpétuité sous la ferme autorité de l'administrateur susdit les biens meubles susmentionnés, les numéraires précités et les propriétés enregistrées dans leur entièreté est le

/4/ *ibḳāya āḫaḳiyetleri evlā bi-l-iḫtiyār ve āḥrà bi-l-iʿtibār* /5/ *olduġuna bināʾen ʿilm-i şāmilleri muḥīṭ-i mesāʾil ve fehm-i kāmilleri müdrik-i* /6/ *mevāżi-l-iḫtilāf olduġu ḥālde ʿalè-t-tafṣīl taḥrīr ve biʾt-tedḳīḳ* /7/ *taḳrīr olunan nuḳūd ve ʿakārıñ ve sāʾir müsteġalāt ve siḳāyeniñ* /8/ *vücūh-ı şerʿiyye ve ṭuruḳ-i merʿiyye ile ḳavl-ı müftī be meẕheb-i eimme-i muḫtār* /9/ *üzre vaḳfiyyetlerine ve cümle şürūṭ ve ḳuyūd-ı mażbūṭaları ile lüzūm* /10/ *ve ṣıḥḥatlarına ḳażā ve ḥükm ve ibrām-ı ṣaḥīḥlerin imżā buyurub* /11/ *fī-mā-baʿd cümlesi vaḳf-ı ṣaḥīḥ ü lāzım merfūʿü-l-ḫilāf ve nāfiẕ bi-l-ittifāḳ*

meilleur des choix et la voie qui s'impose, alors que sa connaissance englobante a embrassé les problèmes et que sa parfaite intelligence a compris les tenants du différend, il a daigné apposer son seing sur la décision, la sentence et la déclaration valide qui décrète la nécessité et la validité, avec toutes leurs clauses et conditions enregistrées des chartes constituées conformément aux déclarations du mufti de l'école juridique des imams choisis, en accord avec les dispositions de la loi et les procédures valides concernant les numéraires, les biens-fonds et les points d'eau qui ont fait l'objet d'un recensement détaillé et d'une déclaration examinée en profondeur. Dans sa totalité, la fondation ci-après est valide, irrévocable et incontestable ; son exécution s'impose à tous.

p. 40

ve icmāʿ ve ıṭbāḳ-ı ʿulemā-ı āfāḳ ile vaḳıf müʿebbed ü mümteniʿü-l-ıṭlāḳ /2/ *olub min baʿd naḳṣ ve naḳīṣe mecāl muḥāl oldu* fa man baddalahu /3/ baʿda mā samiʿahu fa innamā iṯmuhu ʿalàa-l-laḏīna yubaddilunahu inna Alláh samīʿun ʿalīm[81] /4/ *ve icrāa-l-vāḳıf ʿalàa-l-ḥayyà-l-cevāda-l-kerīm cerà ẕalike ve ḥurrire fi ġurre-i* /5/ *cemādīü-l-ulà li-sene ẕemān ve tisʿīn ve miʾe ve elf*

Suite à l'accord mutuel et au consensus des oulémas du monde, la fondation est perpétuelle et inaliénable. Désormais, il n'y a pas lieu et occasion de défaut et d'imperfection. "*Qui modifie l'acte après l'avoir entendu, son péché ne retombe que sur les modificateurs. Dieu est Entendant, Connaissant.*" Et le fondateur obtiendra sa récompense auprès du Bienfaiteur. Cela a eu lieu et été rédigé en date du 1er *Cā* 1198.

cāmiʿü-l-müḥamid ve-l-mekārim ketḫüdā-yı ṣadr-ı aʿżamī saʿādetlü Muḥammed Ḫayrī Efendi ḥażretleri

Son Excellence, le fortuné Muḥammed Ḫayrī, qui réunit tout ce qui est digne de louanges, *ketḫüdā* du grand vizir.

iftiḫārü-l-emācid ve-l-ekārim reʾisü-l-kitāb saʿādetlü Feyżulláh Efendi ḥażretleri

La gloire des illustres et des plus nobles, le chef de la chancellerie, Son Excellence, le fortuné Feyżulláh Efendi.

[81] Coran, II, 281 (je retiens la traduction de J. Berque : *Le Coran*, p. 50). À noter que la vocalisation est plus soignée pour ce passage.

ẕuhrü-l-a'yān ve-l-e'ālī ser çavuşān-ı derġāḥ-ı 'ālī 'izzetlü Süleymān Aġa ḥaẓretleri.	Le trésor des grands et des supérieurs, Son Excellence l'honorable Süleymān Aġa, chef du corps des *çavuş* à la cour du sultan.
'umdetü erbābi-t-taḥrīr ve-l-ḳalem teẕkere-i evvel 'izzetlü Enverī Efendi ḥaẓretleri	Le pilier des experts de l'enregistrement, Son Excellence l'honorable Enverī Efendi, plume des mémoranda supérieurs.
zübdetü eṣḥābi-l-tasṭīr ve-l-raḳam teẕkire-i s̱ānī 'izzetlü Muḥammed Efendi ḥaẓretleri	La quintessence des hommes de l'écriture et des inscriptions, maître des requêtes en second, l'honorable Muḥammed Efendi.
faḫrü-l-müderrisīni-l-kirām ḥaremeynü-ş-şerefeyn müfettişi Es-Seyyid İbrāhīm Beyefendi	La gloire des professeurs illustres, l'inspecteur des villes sacrées, Es-Seyyid İbrāhīm Beyefendi.

p. 41

faḫrü-l-endād ser bevvābīn-i dergāh-ı 'ālī Es-Seyyid El-Ḥāc Ebū Bekīr Aġa ḫāzin-i ḥaẓret-i ṣadr-ı a'żamī	La quintessence des pairs, le portier en chef de la cour du sultan, Es-Seyyid El-Ḥāc Ebū Bekīr Aġa, trésorier de Son Excellence le grand vizir.
ẕuḫrü-l-emsāl ḫ̌ācegān-ı dīvān-ı hümāyūndan Ṭayfūr Efendi kātib-i ḫazine-i ḥaẓret-i ṣadr-ı a'żamī	La crème des égaux, *Ḫ̌ācegān* du divan impérial, Ṭayfūr Efendi, secrétaire du trésor de Son Excellence le grand vizir.
'umdetü erbābi-l-ḳalem Es-Seyyid İbrāhīm Ṣadrī Efendi ser ketebe-i maḥkeme-i teftīş-i ḥaremeyn-i muḥteremeyn	Le pilier des experts de la plûme, Es-Seyyid İbrāhīm Ṣadrī Efendi, secrétaire en chef de la cour d'inspection des Villes saintes.
faḫrü-l-eḳrān Muḥammed Emīn Aġa silaḥdār-ı ḥaẓret-i ṣadr-ı a'żamī	La gloire de ses pairs, Muḥammed Emīn Aġa, porteur de sabre de Son Excellence le grand vizir.
ẕuḫrü-l-eşbāh El-Ḥāc Yūsuf Efendi mühürdār-ı ḥaẓret-i ṣadr-ı a'żamī	La crème des égaux, El-Ḥāc Yūsuf Efendi, garde des sceaux de Son Excellence le grand vizir.
'aynü-l-eşbāh mīr 'Alī devātdār-ı ḥaẓret-i ṣadr-ı a'żamī	Le semblable des égaux, le seigneur 'Alī, porte-encrier de Son Excellence le grand vizir.
faḫrü-l-eḳrān Aḥmed Aġa aġa-yı miftāḥ-ı ḫazine-i ḥaẓret ṣadr-ı a'żamī	La gloire de ses pairs, Aḥmed Aġa, *aġa* des clés du trésor du grand vizir.
ve-ş-şāhidūne-s-sābıḳūn ve ġayrihum min el-ḥāẓirīn	Ainsi que les témoins précédents et autres parmi les présents.

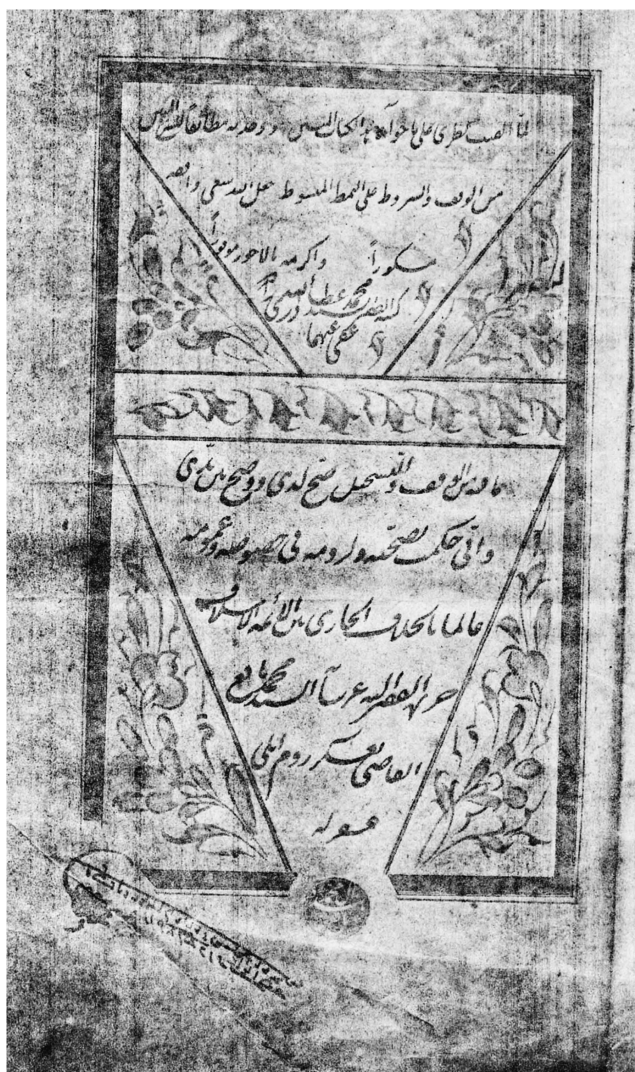


Fig. 1 : première page de la *vakfiyye* de la fondation pieuse de H̱alīl Ḥamīd Pacha (documentation privée des descendants de H̱alīl Ḥamīd Pacha, avec leur aimable autorisation).



Fig. 2 : un portrait en fusain du grand vizir Ḫalīl Ḥamīd Pacha (documentation privée des descendants de Ḫalīl Ḥamīd Pacha, avec leur aimable autorisation).

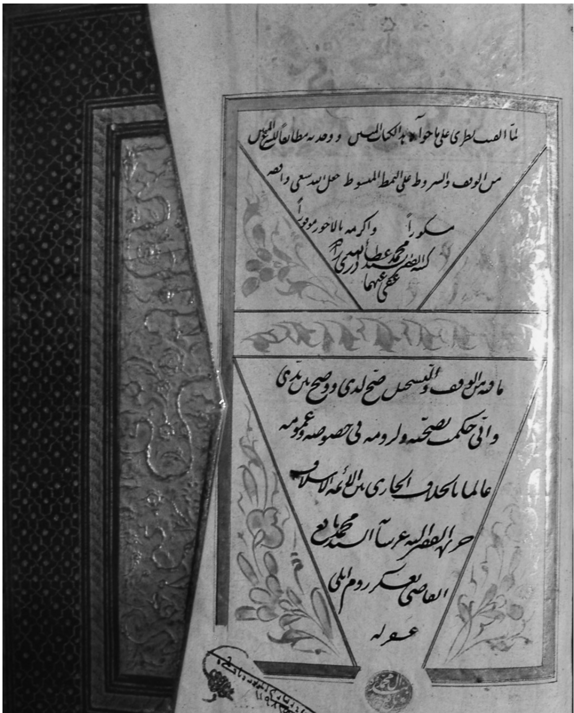
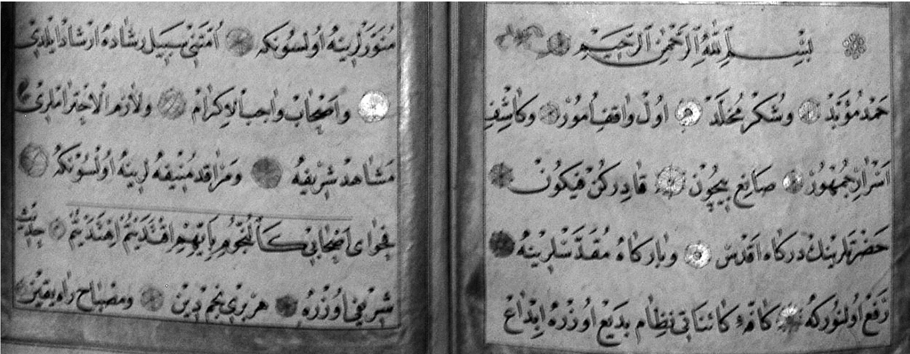


Fig. 3 : première page de la *vaḳfiyye* et recouvrement de forme pentagonale (documentation privée des descendants de Ḫalīl Ḥamīd Pacha, avec leur aimable autorisation).



بسم الله الرحمن الرحيم

Fig. 4 : le texte de la *vaḳfiyye* (extraits p. 2 et p. 3)
(avec l'aimable autorisation des descendants de Ḫalīl Ḥamīd Pacha).

BIBLIOGRAPHIE

Aktepe (Münir), « Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'ya ait İki Vakfiye », *Tarih Dergisi* 11/15, 1960, p. 147-160.

Aktepe (Münir), « XVIII yy. Vezirlerinden Kaptan-i Derya Kaymak Mustafa Paşa'ya ait Vakfiyeler », *Vakıflar Dergisi* 8, 1969, p. 15-35.

Aktepe (Münir), « Kapudân-i Derya Moralı Aşcı Hacı İbrahim Paşa ve Vakfiye-leri », *Tarih Enstitüsü Dergisi* 6, 1975, p. 177-203.

Alleaume (Ghislaine), « Heurs et malheurs du legs d'un grand officier impérial : le *waqf* de Sinân Pacha (v. 1520-1596) à Alexandrie », *Turcica* 43, 2011, p. 419-479.

al-Qalqašandī*, Ṣubḥ al-a'šā' fī ṣinā' at al-inšā'*, éd. Muḥammad 'Abd al-Rasūl Ibrāhīm, Le Caire, Dār al-Kutub al-Ḫadīwiyya, 1913-1920 ; 2e éd. : 1963, vol. 6.

Barnes (John Robert), *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire*, Leyde, Brill, 1986.

Bayart (Jean-François), *L'Islam républicain : Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel, 2010.

Baysun (Cavid), « Mûsadere », *İslam Ansiklopedisi*, vol. VIII, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1979, p. 669-673.

Benda-Beckmann (Franz, von), Benda-Beckmann (Keebet, von), « Islamic Law in a Plural Context: the Struggle over Inheritance Law in Colonial West Sumatra », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, 2012, p. 771-793.

Beverley (Eric Lewis), « "*Waqf*" e attivismo giuridico musulmano nell'Asia meridionale coloniale all'inizio del Novecento », *Quaderni*, p. 761-796.

Bilici (Faruk), « Les *waqf*s monétaires à l'époque ottomane : droit hanéfite et pratique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 79-80/1-2, 1996, p. 73-88.

Bilici (Faruk), « Le support économique de l'islam orthodoxe : le *waqf* de 'Atâullah Efendi (XVIe-XXe siècles) », *Anatolia Moderna* X, 2004, p. 1-51.

Bilici (Faruk), « Élargissement des compétences de l'État, diminution de l'action des fondations (*waqf*s) au XIXe siècle dans l'Empire ottoman : l'exemple d'un quartier d'Istanbul », *in* Randi Deguilhem, Abdelhamid Hénia dir., *Les Fondations pieuses (*waqf*) en Méditerranée : enjeux de société, enjeux de pouvoir*, Koweit, Fondation publique des Awqaf du Koweit, 2004, p. 253-278.

Bilici (Faruk), « Recherches sur les *waqf*s ottomans au seuil du nouveau millénaire », *Arab Historical Review for Ottoman Studies* 15-16, oct.-nov. 1998 *: mélanges Halil Sahillioğlu*, p. 81-96 ; rééd. *in id.*, *Islam institutionnel, islam parallèle : de l'Empire ottoman à la Turquie contemporaine (XVIe-XXe siècles)*, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* 84), 2006, p. 139-156.

Bouquet (Olivier), « Lire entre les tombes : une grande famille de morts, les Halil Hamid Pacha-zâde (1785-1918) », *Turcica* 43, 2011, p. 483-540.

Bouquet (Olivier), « Généalogies impériales en République : le cas de la Turquie », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 58/2, 2011, p. 146-179.

Bouquet (Olivier), « Le vieil homme et les tombes : références ancestrales et mémoire lignagère dans un cimetière de famille ottoman », *Oriens* 39/2, 2011, p. 331-365.

Çetin (Atilla), « Adapazarı Âyanı Kara Osman Ağa Vakfı ve Vakfiyesi », *Vakıflar Dergisi* XXX, 2006, p. 155-183.

Çizakça (Murat), « Cash *Waqf* of Bursa, 1555-1823 », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38/3, 1995, p. 313-354.

David (Jean-Claude), *Le* Waqf *d'Ipchir Pacha à Alep, 1063-1653 : étude d'urbanisme historique*, Damas, Institut français d'études arabes de Damas (coll. *des Publications de l'Institut français de Damas*), 1982.

Deguilhem (Randi), « *Wakf*. IV. Dans l'Empire ottoman jusqu'en 1914 », in *EI*², p. 95-101.

Déroche (François), *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Paris, Bibliothèque nationale de France, 2000.

Déroche (François), « Cercles et entrelacs : format et décor des corans maghrébins médiévaux », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 145/1, 2001, p. 593-620.

Duran (Tülay) dir., *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar: Hanım Sultan Vakfiyyeleri*, Istanbul, Tarihi Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı, 1990.

Dupret (Baudoin), « Legal Pluralism, Plurality of Law, and Legal Practices: Theories, Critiques, and Praxiological Re-specification », *European Journal of Legal* Studies 2007/1 [URL : cadmus.eui.eu/handle/1814/6852, consulté le 17/05/2014].

*EI*² = *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., vol. XI, éd. Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emery van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, 2005.

Eldem (Edhem), Vatin (Nicolas), *L'Épitaphe ottomane musulmane, XVIe-XXe siècles*, Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 13), 2007.

Erünsal (İsmail E.), « Râgıb Paşa Kütüphanesi », in *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Istanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, vol. 34, p. 406-407.

Fekete (Lajos), *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn*, Budapest, Königliche Ungarische Universitätsdruckerei (coll. *Veröffentlichungen des Königlichen Ungarischen Staatsarchivs*), 1926.

Ferîdûn Bey, *Les Plaisants secrets de la campagne de Szigetvár : folios 1 à 147 du « Nüzhetü-l-esrâri-l-ahbâr der sefer-i Sigetvâr » (ms. H 1339 de la bibliothèque du musée de Topkapı Sarayı)*, trad. et éd. Nicolas Vatin, Vienne, Lit Verlag (coll. *Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 2), 2010.

Findley (Carter V.), *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: the Sublime Porte, 1789-1922*, Princeton, Princeton University Press (coll. *Princeton studies on the Near East*), 1980.

Findley (Carter V.), « Factional Rivalry in Ottoman Istanbul: the Fall of Pertev Paşa, 1837 », *Journal of Turkish Studies* 10, 1986, p. 127-134.

Gazzini (Claudia), « "Saranno rispettati come per il passato": la politica coloniale italiana e le fondazioni pie in Libia », *Quaderni*, p. 653-686.

Gökbilgin (Tayyip), *XV-XVI Asırlarda Edirne ve Paşa Livâsı: Vakıflar-Mülkler-Mukataalar*, Istanbul, Üçler Basımevi (coll. *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları* 508), 1952.

Gonnella (Julia), *Islamische Heiligenverehrung im urbanen Kontext am Beispiel von Aleppo (Syrien),* Berlin, Klaus Schwarz Publishers (coll. *Islamkundliche Untersuchungen* 190), 1995.

Guéno (Vanessa), Knost (Stefan) éd., *Lire et écrire l'histoire ottomane, « Al-'amr kama fihi »: examen critique des documents des tribunaux ottomans du Bilâd Al-Shâm*, Beyrouth, Presses de l'Ifpo – Orient-Institut Beirut, à paraître.

Haldane (Duncan), *Islamic Bookbindings in the Victoria and Albert Museum*, Londres, The World of Islam Festival Trust – Victoria and Albert Museum, 1983, p. 137-176.

Hoexter (Miriam), « *Ḥuqûq Allâh* and *Ḥuqûq al-'ibâd* as Reflected in the *Waqf* Institution », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19, 1995, p. 133-156.

İlgürel (Mücteba), « Kösem Sultan'ın bir Vakfiyesi », *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 21, 1966, p. 83-94.

Imber (Colin), *Ebu's-su'ud: the Islamic Legal Tradition*, Stanford, Stanford University Press (coll. *Jurists: Profiles in Legal Theory*), 1997.

Johansen (Baber), *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim* Fiqh, Leyde, Brill (coll. *Studies in Islamic Law and Society* 7), 1999.

Johansen (Baber), « Truth and Validity of the Qadi's Judgment: a Legal Debate among Muslim Sunnite Jurists from the 9th to the 13th Centuries », *Recht van de Islam* 14, 1997, p. 1-26.

Kahraman (Seyit Ali), Galitekin (Ahmet Nezih), Dadaş (Cevdet) éd., *İlmiyye Sâlnâmesi*, Istanbul, İşaret, 1998.

Kresmárik (Johann), « Das *Waḳf*recht vom Standpunkte des *Šarī'a*trechtes nach der ḥanefitischen Schule", *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 45, 1891, p. 517-577.

Kogelmann (Franz), « La riforma delle fondazioni pie islamiche in Marocco durante il protettorato francese », *Quaderni*, p. 727-760.

Kuran (Timur) éd., *Mahkeme Kayıtları Işığında: 17. Yüzyıl İstanbul'unda Sosyo-Ekonomik Yaşam -V- Vakıflar (1602-17)* ; *-VI- Vakıflar (1617-61)*, Istanbul, İş Bankası Yayınları, 2011 ; *-VII- Vakıflar (1661-1683)* ; *-VIII- Vakıflar (1689-1697)*, 2012.

Kütükoğlu (Mübahat S.), *Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik*, Istanbul, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, 1994.

Layish (Aharon), « The Muslim *Waqf* in Jerusalem after 1967: Beneficiaries and Management », *in* Faruk Bilici dir., *Le* Waqf *dans le monde musulman contemporain (XIX*ᵉ*-XX*ᵉ *siècles) : fonctions sociales, économiques et politiques, Actes de la table ronde d'Istanbul, 13-14 nov. 1992*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes (coll. *Varia turcica* 26), 1994, p. 145-167.

Le Coran, trad. et éd. Jacques Berque, Paris, Sindbad, 1990.

Mandaville (John E.), « Usurious Piety : the Cash *Waqf* Controversy in the Ottoman Empire », *International Journal of Middle East Studies* 10/3, 1979, p. 289-308.

Medici (Anna Maria), « *Waqf*s of Cyrenaica and Italian Colonialism in Libya (1911-41) », *in* Pascale Ghazaleh dir., *Held in Trust: Pious Foundations, Founders, and Beneficiaries*, Le Caire, AUC Press, 2011, p. 190-218.

Meier (Astrid), « *Waqf* Only in Name not in Essence », *in* Jens Hanssen, Thomas Philipp, Stefan Weber dir., *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Wurtzbourg, Ergon in Kommission (coll. *Beiruter Texte und Studien* 88), 2002, p. 201-218.

Meier (Astrid), « For the Sake of God Alone? Food Distribution Policies, *Takiyya*s and *Imaret*s in Early Ottoman Damascus », *in* Nina Ergin, Christoph Neumann, Amy Singer dir., *Feeding People, Feeding Power:* Imarets *in the Ottoman Empire*, Istanbul, Eren, 2007, p. 121-149.

Meier (Astrid), « The Charities of a Grand Vizier: towards a Comparative Approach to Koca Sinân Pasha's Endowment Deeds (989-1004/1581-1596) », *Turcica* 43, 2011, p. 309-343.

Meier (Astrid), « Un *istibdâl* révoqué : raisonnement juridique et enjeux d'interprétation », *in* Vanessa Guéno, Stefan Knost dir., *Examen critique des documents des tribunaux ottomans du Bilād al-Chām*, Damas-Beyrouth, Institut français du Proche-Orient – Orient-Institut Beirut.

Merry (Sally Engle), « Legal Pluralism », *Law & Society Review* 22/55, 1988, p. 869-896.

Michel (Nicolas), « Les *waqf*-s d'un homme d'État ottoman dans la seconde moitié du XVIe siècle : essai de synthèse », *Turcica* 43, 2011, p. 269-308.

Mumcu (Ahmet), *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara, Ankara Üniversitesi (coll. *Hukuk Fakültesi yayınları* 180), 1985.

Necipoğlu (Gülrü), *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londres, Reaktion Books, 2005.

Pakalın (Mehmed Zeki), *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü,* Istanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları (coll. *Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları* 2505-2507 ; *Bilim ve kültür eserleri dizisi* 646-648 ; *Sözlük dizisi* 2), 1993, vol. 2.

Peters (Rudolph), « *Waḳf*. I. Selon le droit musulman classique », in *EI*^{2}, p. 65-70.

Pianciola (Niccolò), Sartori (Paolo), « *Waqf* in Turkestan: the Colonial Legacy and the Fate of an Islamic Institution in Early Soviet Central Asia, 1917-1924 », *Central Asian Survey* 26/4, 2007, p. 475-498.

Quaderni Storici 3, 2009, nº spécial : *Waqf, colonialismo e pluralismo giuridico nelle società musulmane*, éd. Paolo Sartori.

Röhrborn (Klaus), « Konfiskation und Intermediäre im Osmanischen Reich », *Der Islam* 55, 1978, p. 345-351.

Saidouni (Maaoudia), Saidouni (Nacereddine), « Il "*waqf*" in Algeria e l'amministrazione francese: il caso della fondazione degli "Haramayn" (Algeri 1830-1873) », *Quaderni*, p. 687-726.

Sartori (Paolo), « Il "*waqf*" nel Turkestan russo tra legislazione e pratica amministrativa coloniale », *Quaderni*, p. 797-826.

Sartori (Paolo), Shahar (Ido), « Legal Pluralism in Muslim-Majority Colonies: Mapping the Terrain », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, 2012, p. 637-663.

Schacht (Joseph), « Early Doctrine on *Waqf* », in *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, Istanbul, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi – Osman Yalçın Matbaası, 1953, p. 443-452.

Seri-Hersch (Iris), « Nationalisme, impérialisme et pratiques patrimoniales : le cas de la Mahdiyya dans le Soudan post-mahdiste », *Égypte/Monde arabe*, 3e série 5-6 : *Pratiques du patrimoine en Égypte et au Soudan*, éd. Omnia Aboukorah, Jean-Gabriel Leturcq, p. 329-354, 2009 [URL : ema.revues.org/2906, consulté le 17/05/2014].

Sousa Santos (Boaventura, de), « The Heterogeneous State and Legal Pluralism in Mozambique », *Law and Society Review* 40, 2006, p. 39-75 [URL : www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/52_Heterogeneous_State_and_Legal_Pluralism_Law&SocietyReview2006.pdf, consulté le 17/05/2014].

Toukabri (Hmida), *Satisfaire le ciel et la terre : les fondations pieuses dans le judaïsme et dans l'islam au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion (coll. *Bibliothèque d'études juives* 44, *série Histoire*), 2011.

Vakıf Su Defterleri: Su Tahrirleri (1655-1807), İstanbul, T. C. İstanbul Büyükşehir Belediyesi – İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi Genel Müdürlüğü (coll. *İstanbul su külliyâtı* 32), 2003.

Vatin (Nicolas), *Sultan Djem, un prince ottoman dans l'Europe du XVe siècle d'après deux sources contemporaines : Vâḳi'ât-i Sulṭân Cem*, *Oeuvres de Guillaume Caoursin*, Ankara, Imprimerie de la Société turque d'histoire (coll. *Publications de la Société turque d'histoire, série 8* 14), 1997.

Veinstein (Gilles), « Trésor public et fortunes privées dans l'Empire ottoman (milieu XVIe – début XIXe siècles) », *Cahiers de la Méditerranée*, 1981, p. 121-134.

Velkov (Asparouh), « Les signatures-formules des agents judiciaires dans les documents ottomans à caractère financier et juridique », *Turcica* 24, 1992, p. 193-240.

Vesely (Rudolf), « Trois certificats délivrés pour les fondations pieuses en Égypte au XVIe siècle », *Oriens* 21-22, 1968-1969, p. 248-299.

Yaltkaya (Şerefeddin), « Kara Ahmet Paşa Vakfiyesi », *Vakıflar Dergisi* 2, 1942, p. 83-97.

Yediyıldız (Bahaeddin), *Institution du* vaqf *au XVIIIe siècle en Turquie : étude socio-historique*, Ankara, éd. du ministère de la Culture (coll. *éd. du ministère de la Culture* 1188 ; *Série d'ouvrages culturels* 162), 1990, p. 58-69.

Yıldız (Murat), *Balkanlar'daki Osmanlı Vakıf Mirasından: Amca Hasan Ağa Vakfı*, Istanbul, Rağbet, 2012.

Yüksel (İ. Aydın), « Sadrazam Rüstem Paşa'nın Vakıfları », *Ekrem Hakkı Ayverdi hâtıra kitabı*, Istanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti (coll. *İstanbul Fetih Cemiyeti'nin kitabı* 90), 1995, p. 219-223.

Olivier Bouquet, *La fondation (pieuse) d'un patrimoine : étude d'une* vaḳfiyye *du grand vizir Ḫalīl Ḥamīd Pacha (1784)*

Le présent article propose l'édition commentée, la transcription et la traduction de la charte d'une fondation pieuse instituée par le grand vizir Ḫalīl Ḥamīd Pacha (1736-1785). Dans la continuité des travaux généalogiques et épigraphiques consacrés à ce vizir et à sa descendance, il s'attache à éclairer les cadres de validation par le droit hanéfite d'une œuvre pieuse et d'une action charitable, ainsi que les enjeux qui entourent la reconnaissance, par le pouvoir impérial, d'une fortune acquise au sommet de l'État. En lien avec les évolutions en cours de l'historiographie ottomane, la publication du texte répond à trois objectifs. Le premier a trait à l'intérêt porté par les spécialistes à la diplomatique : si les études sur les *vaḳf* n'ont jamais été aussi développées qu'aujourd'hui, elles reposent principalement, au mieux sur des présentations documentaires et des reproductions en caractères arabes, au pire sur des résumés de dispositions qui ne donnent qu'une idée approximative de la teneur et de la structure des *vaḳfiyye*. Le deuxième est lié à la culture juridique des Ottomans : si les textes légaux qui entourent l'institution des fondations pieuses ont été circonscrits et commentés, notre connaissance reste réduite pour ce qui concerne la culture juridique et les savoirs mobilisés par tous ceux qui intervenaient dans les procédures, de l'acquisition des biens à leur enregistrement sous le régime du *vaḳf* (cadis, fondateurs et administrateurs notamment). Le troisième tient à la compréhension du rôle joué par les hauts dignitaires dans l'économie politique ottomane : si l'importance prise par les fondations pieuses dans les évolutions financières et fiscales du XVIII[e] siècle a été bien évaluée, les cadres légaux et les ressources patrimoniales de la transmission des prestiges au sein des grandes familles ottomanes relèvent d'un nouveau terrain d'étude dont le devenir dépend de la mise à jour de documents inédits.

Olivier Bouquet, *The Pious Foundation of a Legacy: Studying a* Vaḳfiyye *of the Grand Vizier Ḫalīl Ḥamīd Pacha (1784)*

This article presents a commented edition, a transcription and a translation of a deed of trust related to the pious foundation that the grand vizier Ḫalīl Ḥamīd Pasha (1736-1785) established in 1783. A step in an ongoing work on genealogical and epigraphic work on this vizier and his descendants, this article is commited to put light on the framework of validation of a pious foundation and of a charitable action by the Hanafi law, as well as the issues related to the recognition, by the imperial power, of a fortune acquired at the top of the state. In line with current developments in Ottoman historiography, the publication of this text serves three purposes. The first relates to the interest of specialists in diplomatics: if studies on *vaḳf*s have never been more developed than today, these studies are primarily based, in the best case, on document presentations and copies in Arabic characters, in the worst cases, on summaries of their provisions that give an approximate idea of the *vaḳfiyye*s' content and structure. The second is related

to the Ottomans' legal culture: if the pious-foundation-institution-related legal texts have been identified and discussed, our understanding remains limited on the legal culture and knowledge used by those involved in the procedures, from the property acquisition to the registration under a *vaḳf* (mainly kadis, founders and administrators). The third is to understand the role of the senior officials in the Ottoman political economy: if the importance of pious foundations on 18th-century financial and tax developments has been effectively evaluated, legal frameworks and heritage resources for prestige transmission in important Ottoman families belong to a new field of study whose future depends on putting light on unpublished documents.

DÉBUT DES LUMIÈRES OU SIMPLE PLAGIAT ? LA TRÈS VOLTAIRIENNE PRÉFACE DE L'HISTOIRE DE ŞANİZADE MEHMED ATAULLAH EFENDİ

Şanizade Mehmed Ataullah Efendi (?-1826) est célèbre pour un certain nombre de faits qui le placent parmi les personnages marquants de la vie intellectuelle et scientifique ottomane du début du XIXe siècle[1]. Il est avant tout connu pour avoir été un des premiers parmi ses contemporains à s'intéresser aux progrès de la médecine occidentale et à publier des traités en partie inspirés ou traduits d'ouvrages européens. Il s'agit essentiellement d'une « pentalogie » médicale, *Hamse-i Şanizade*, dont seuls les trois premiers livres furent publiés de son vivant,

Edhem Eldem, professeur des universités, Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü, 34342 Bebek-İstanbul, Turquie.
eldem@boun.edu.tr

[1] Cet article développe une première version de vulgarisation sur le même sujet : Eldem, « El-hayretü'l-azime fi'l-intihalati'l-garibe » (voir bibliographie en fin d'article). Je tiens à remercier mon collègue Hakan Karateke qui, le premier, avait attiré mon attention sur la composante « archéologique » de la préface de Şanizade ; mon étudiant Murat Şiviloğlu qui me procura bien des textes et documents auxquels je n'avais pas accès lors de la rédaction de la première version de cet article ; la Fondation pour l'histoire (Tarih Vakfı) et enfin, le département d'Études islamiques de l'université de Bonn (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Philosophische Fakultät, Abteilung für Islamwissenschaft) où un très agréable et fructueux séjour en tant que professeur invité m'a permis de me consacrer à la préparation de cette étude.

Turcica, 45, 2014, p. 269-318. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032671

en 1820, en un seul volume[2]. On connait aussi plusieurs exemplaires manuscrits de son *divan* ou recueil de poèmes, ainsi qu'un certain nombre d'ouvrages de mathématiques et de science militaire. Toutefois je ne me pencherai ici que sur une de ses œuvres, son *Histoire* (*Tarih-i Şanizade*) retraçant les événements de 1808 à 1821, qu'il rédigea en tant qu'historiographe officiel de l'État (*vak'a-nüvis*), mais qui ne fut publiée que bien plus tard, entre 1284 et 1291 (1867-1874), en quatre volumes[3]. En réalité, ce n'est pas tant l'*Histoire* de Şanizade à laquelle je compte m'intéresser ici, que sa « Préface sur les règles de la science de l'histoire et sur la méthode d'étudier les livres d'histoire » (« *El-mukaddime fi kava'id-i fenni't-tarih ve usul-i mütalaati't-tevarih* »), longue de onze pages dans l'édition de 1867 du même ouvrage[4]. La raison en est toute simple : j'ai découvert récemment que cette préface était dans sa plus grande partie une traduction d'une version tardive et développée de l'article « Histoire » que Voltaire avait rédigé pour la célèbre *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert[5].

On comprendra dès lors que l'objectif de cet article n'est pas d'étudier le rôle de Şanizade en tant qu'historien et historiographe, mais plutôt de tenter de comprendre la nature du processus qui le poussa à « s'inspirer » de Voltaire pour sa préface et la manière dont il tenta d'adapter ce texte aux besoins d'un ouvrage destiné à devenir une chronique officielle de l'Empire. Notons tout de suite – et c'est pourquoi je parle de « découverte » – que l'auteur ne fait aucune mention de Voltaire ; il est néanmoins surprenant que jusqu'ici personne n'ait découvert ce plagiat exemplaire. D'ailleurs ce qui est véritablement navrant, ce n'est pas tant que cette « inspiration » n'ait pas été identifiée, mais plutôt que le doute n'ait même pas effleuré l'esprit de générations de chercheurs. En effet, comment ne pas s'être posé la question de savoir ce qui avait bien pu pousser Şanizade à parler, entre autres, des marbres d'Arundel, du Pérou, du Mexique ou même des Tlaxcala ? Sans vouloir médire des chroniqueurs ottomans, n'était-ce pas là un signe évident d'un emprunt à des sources occidentales qui aurait dû attiser la curiosité des historiens[6] ?

[2] Voir à ce sujet Bianchi, *Notice*.

[3] *Şanizade Tarihi*. Il existe une édition critique en deux volumes de cette *Histoire* : *Şânî-zâde Târîhi*.

[4] *Şanizade Tarihi*, vol. I, p. 6-16.

[5] Voltaire, « Histoire », 1765.

[6] Ce sont mes recherches sur l'histoire de l'archéologie dans l'Empire ottoman qui m'ont amené à lire la préface de Şanizade, mon collègue Hakan Karateke ayant eu la

Ceci est d'autant plus vrai que Şanizade Mehmed Ataullah Efendi fait partie des individus censés avoir activement contribué aux courants de modernisation et d'occidentalisation du premier quart du XIXe siècle[7]. À la suite d'un cursus traditionnel dans les *medrese* de la capitale, Ataullah Efendi avait jugé nécessaire de parfaire sa formation par des études de médecine et d'ingénierie. Cet intérêt pour les sciences s'était nécessairement doublé de l'apprentissage des langues, notamment de l'italien et du français, dont il dut faire usage pour une grande partie de ses publications scientifiques. On sait ainsi qu'il a traduit les *Cours de mathématiques* de l'abbé Charles Bossut (1730-1814)[8], le célèbre ouvrage de médecine d'Anton von Störck (1731-1803)[9], ainsi que les *Instructions militaires* de Frédéric II de Prusse sur la demande expresse du sultan Selim III[10]. Comme il ne connaissait vraisemblablement pas l'allemand, il utilisa pour traduire ces deux derniers ouvrages des traductions en langue italienne et française[11]. Certains prétendent qu'il connaissait le latin ; en tout cas il semble avoir connu le grec, du moins assez pour pouvoir traduire le contenu des placards et pamphlets révolutionnaires distribués au début de l'insurrection grecque. L'inventaire après décès de ses biens confirme, sans le préciser, son goût pour les livres occidentaux : on y découvre en effet pour 2 000 piastres de « livres en langue(s) européenne(s) » (« *Frengiyü'l-ibare bir mikdar kütüb* ») et « cinq volumes de livres en langue(s) européenne(s) » (« *Frengiyü'l-ibare kütüb cild aded 5* »)[12].

gentillesse d'attirer mon attention sur les références qu'il y faisait concernant l'usage d'indices archéologiques en histoire.

7 L'*Histoire* de Şanizade dans sa version imprimée comprend une très courte biographie anonyme (*Şanizade Tarihi*, vol. I, p. 1) et une description en deux pages par l'auteur lui-même de ses œuvres et de sa nomination au poste d'historiographe (*ibid*., p. 4-5). Si l'on exclut un assez grand nombre d'articles et d'opuscules traitant de son œuvre médicale, il n'existe qu'une courte biographie de Şanizade : Zülfikar, *Tabîp Şânî-zâde Mehmed Atâullah*. L'édition critique de Yılmazer donne en introduction une bio-bibliographie très semblable à celle de Zülfikar (*Şâni-zâde Târîhi*, vol. I, p. xlv-cxi).

8 Bossut, C*ours*. Ouvrage réédité assez régulièrement jusqu'en 1808.

9 Störck, *Medicinisch-praktischer Unterricht*.

10 Friedrich II, *Des Königs von Preussen Majestät*.

11 Pour l'ouvrage de von Störck, il se serait agi d'une traduction de Bartolomeo de Battisti ; pour celui de Frédéric II, il est vraisemblablement question de la traduction de Georg Rudolf Faesch. Le voyageur polonais Edward Raczyński parle d'un « vieil homme très instruit qui a traduit les ouvrages militaires de Frédéric II en turc » (Raczyński, *Dziennik Podróży*, p. 384). Pour des raisons qui m'échappent complètement, le traducteur de ce récit de voyage en turc fait dire à Raczyński que Şanizade « parlait couramment le français » (Raczyński, *1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat*, p. 185). Cette information est bien sûr reprise telle quelle par tous les auteurs s'étant intéressés à Şanizade.

12 Şeriyye Sicilleri Arşivi, Kısmet-i Askeriye, 5-1193, fº 95.

Il est donc clair que Şanizade avait des connaissances scientifiques et linguistiques suffisantes pour s'ouvrir à une littérature occidentale qui commençait à peine à percer dans les cercles intellectuels ottomans de l'époque. Un des exemples les plus flagrants de son engagement intellectuel était sa participation aux activités de la célèbre société savante connue sous le nom de Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi (société scientifique de Beşiktaş). Les membres de cette société, à mi-chemin entre salon littéraire et académie, se réunissaient à Ortaköy, dans le *yalı* d'İsmail Ferruh Efendi, pour discuter de science et de littérature et pour dispenser des cours à un petit nombre d'élèves triés sur le volet. İsmail Ferruh Efendi y enseignait la littérature, Kethüdazade Ârif Efendi la philosophie, Fehim Süleyman Efendi le persan et Şanizade Mehmed Ataullah Efendi les sciences naturelles[13]. Il semble d'ailleurs que la réputation de libres penseurs qu'ils acquirent fut la cause première de l'arrestation et de l'exil de ces intellectuels à la suite de l'abolition du corps des janissaires et de l'ordre des Bektachis, lorsqu'ils furent victimes d'un amalgame entre leur curiosité scientifique et la philosophie hétérodoxe de cette confrérie. Selon certains, cette disgrâce était le fait de l'archiatre Behcet Efendi qui, motivé par sa haine profonde pour Şanizade, non satisfait de l'avoir d'abord fait démettre de ses fonctions d'historiographe, profita ensuite des circonstances de l'« heureux événement » (« *vak'a-i hayriye* ») de juin 1826 pour l'accuser, lui et ses confrères, de sympathies bektachies et de provoquer ainsi son exil[14].

[13] Ahmed Cevdet Paşa, *Ta'rîh-i Cevdet*, vol. XII, p. 212-213.

[14] *Ibid.*, p. 213-214. Si l'on en juge par le fait que son successeur, Sahhaflar Şeyhizade Mehmed Esad Efendi, fut nommé historiographe le 15 *safer* 1241 (29 sept. 1825), il apparaît que Şanizade fut démis de ses fonctions peu de temps avant cette date et en tout cas près d'une année avant l'abolition des janissaires et des Bektachis (*Şânî-zâde Târîhi*, p. lvi, n. 3). Un document des archives ottomanes donne le détail de cette disgrâce, en précisant que Mahmud lui-même avait informé le grand vizir et le *sheikh ul-islam* de ce que Şanizade avait eu « des comportements inacceptables et contraires au plaisir impérial » et qu'il avait par conséquent ordonné « qu'il fût démis de ses fonctions et remplacé ou que le *sheikh ul-islam* lui conseillât vivement d'abandonner ces actes répréhensibles » (« *Geçende semâhatlü Şeyhü'l-İslâm Efendi dâ'ileriyle bi'l-ma'iyye rikâb-ı hümâyûn-ı şâhânelerine ruhsûde olduğumuzda vak'a-nüvîs Şânîzâde 'Atâ Efendi'nin rızâ-yı hümâyûn-ı şehinşâhîlerine muhâlif ba'zı nâ-münâsib ahvâline mebnî 'azl ü tebdîline veyâhûd o misillû ahvâl-i nâ-merziyeyi terk eylemesi efendi-i müşârün ileyh tarafından kendüye tenbîh olunması husûslarına dâ'ir şerefrîz-i sudûr olan fermân-ı hümâyûnları iktizâsı üzere* […] »). Le commentaire du sultan apposé à ce document suggère qu'il avait finalement opté pour le remplacement de Şanizade, en précisant qu'il était « essentiel que toute personne nommée à la charge d'historiographe, en plus de ses talents et capacités, fût aussi dotée de piété et d'un caractère vertueux [et que] si ce Şanizade Ata Efendi avait été nommé à ce poste, il était évident qu'il n'était guère remarquable par ses talents et son

Le témoignage de J.-Fr. Michaud allait dans le même sens, soulignant le caractère novateur et curieux de cet érudit et reliant sa chute aux intrigues et médisances de ses ennemis :

> « Près du village d'Orta-Keuï, vivait un philosophe turc, d'une famille d'ulémas, nommé Chani-Zadé, qui a écrit plusieurs ouvrages sur la médecine et l'histoire naturelle ; tranquille dans son kiosque, il ne songeait qu'à étendre ses connaissances ; plusieurs langues d'Europe, entre autres la langue française, lui étaient familières, et nos meilleurs ouvrages d'Occident charmaient sa solitude. Chani-Zadé aimait à cultiver les fleurs, à étudier les plantes ; son bonheur était de pouvoir placer un livre d'Europe dans sa bibliothèque, une plante de nos pays dans son jardin[15]. Mais l'intrigue et le mensonge, qui n'épargnent personne, vinrent troubler les jours du philosophe musulman ; les janissaires étaient tombés depuis peu sous les coups du sultan Mahmoud, et Chani-Zadé, accusé par des envieux d'avoir tenu des propos contre le gouvernement, fut exilé dans l'Asie Mineure en 1827 »[16].

Michaud se trompait sur la date de son exil, qui eut lieu en 1826 ; il semble aussi avoir ignoré qu'il mourut la même année dans son lieu d'exil, la petite bourgade anatolienne de Tire[17]. Deux versions sont

caractère » (« *Bu vak'a-nüvîslik cümlenizin ma'lûmu olduğu üzere esrâr-ı devletden bir me'mûriyet-i mahsûsa olmağla bu husûsa her kim me'mûr u ta'yîn kılınur ise elbette hüner ü ma'rifetinden başka mütedeyyin ve salâh-ı hâl ile mevsuf olmak lâzimedendir Bu Şânizâde 'Atâ Efendi bu husûsa me'mûr kılınmış ise de hüner ü selîka cihetiyle de öyle pek erbâb olmadığı ma'lûmdur* ») : BOA, HAT 639/31485, 1243 (1827-1828), en fait *ca muharrem-safer* 1241 (août-sept. 1825). On ne sait pas exactement de quels « comportements inacceptables » Şanizade avait été accusé ; toujours est-il que le commentaire de Mahmud sur la piété et la vertu attendues d'un historiographe laisse deviner qu'il s'agissait probablement d'un certain laxisme religieux, peut-être en relation avec ses activités scientifiques et médicales et ses sympathies avouées pour la science européenne. Toutefois ce n'est que près d'un an plus tard, probablement dans le contexte de la campagne menée à partir de juin 1826 contre les Bektachis, accusés d'hérésie et de collusion avec les janissaires, que Şanizade fut victime de cette seconde et encore plus sévère disgrâce. Le fait que la décision de son exil ait été incluse dans le décret prévoyant la fermeture et la destruction de neuf couvents (*tekke*) de derviches bektachis et l'exil de trois autres personnages accusés par le sultan lui-même d'avoir des « croyances fausses » (« *'akâ'id-i bâtıla* ») laisse peu de doute quant à la nature des accusations qui avaient été portées contre lui : BOA, HAT 500/24493, 1242 (1826).

15 Je ne peux m'empêcher de relever l'ironie flagrante, dans ce contexte particulier, de l'image de Şanizade en philosophe turc cultivant son jardin.

16 Michaud, Poujoulat, *Correspondance*, p. 314.

17 Il est intéressant de noter que la mort de Şanizade eut sa place dans la presse française, du moins dans *Le Figaro* où figurait parmi les « coups de lancette » l'information suivante : « L'historiographe Shani Zadé est mort. M. Quatremère peut demander cette place : on ne siffle pas en Asie mineure » (*Le Figaro*, 19 oct. 1826, p. 4). On aura compris que cette information n'était qu'un prétexte pour lancer une pique à l'encontre d'Antoine Chrysostome Quatremère de Quincy (1755-1849) qui s'était fait siffler à l'Académie

connues de la cause de sa mort. Il mourut, disent certains, de tristesse et de désespoir devant le malheur qui l'avait frappé ; d'autres prétendent qu'il mourut d'apoplexie en entendant un émissaire du palais arrivé d'Istanbul déclarer par mégarde qu'il avait été envoyé pour son « extermination » (*itlaf*), alors qu'il voulait parler de sa « libération » (*itlak*)[18]. *Se non è vero…*

Musulman éclairé, homme de science et d'érudition, sympathisant de la science occidentale, libre penseur proche de l'humanisme bektachi, cible du conservatisme et des intrigues de l'établissement religieux, victime de l'autocratie du sultan Mahmud, Şanizade Mehmed Ataullah Efendi avait le profil idéal d'un précurseur des sciences et des Lumières dans le monde ottoman et islamique. On ne s'étonnera donc pas de ce qu'il ait recueilli, bien après sa disparition, les suffrages de la plupart des historiens et commentateurs s'étant intéressés à l'histoire intellectuelle de l'Empire ottoman au XIXe siècle et, plus particulièrement, à la question de la modernisation et de la transformation des mentalités sous l'influence des sciences et de la pensée occidentales[19]. Parmi les admirateurs de Şanizade, retenons tout particulièrement Ahmed Cevdet Pacha qui fut un de ses plus brillants successeurs au poste d'historiographe de l'Empire qu'il occupa de 1855 à 1865 et dont il tira sa célèbre *Histoire*, *Ta'rîh-i Cevdet*, publiée entre 1858 et 1884 et couvrant les événements de 1774 à 1825[20].

Ahmed Cevdet Pacha – alors encore Efendi – s'inspira largement des écrits de Şanizade qui constituèrent une de ses principales sources d'information pour la première moitié du règne de Mahmud II[21]. Toutefois, le plus grand compliment qu'il fit à son prédécesseur fut de reprendre la totalité de sa préface en appendice du 11e volume de sa propre *Histoire*[22]. Même si cet emprunt n'est pas commenté, on sent bien qu'Ahmed Cevdet lui avait accordé cette place parce qu'il y attachait une

quelques jours auparavant, en raison de « son style pesant et incorrect, […] ses réflexions soporifiques et ses éternelles dissertations sur les beaux-arts » (*Le Figaro*, 9 oct. 1826, p. 4).

[18] Zülfikar, *Tabîp Şânî-zâde Mehmed Atâullah*, p. 28.

[19] Pour une liste des commentaires et épithètes flatteurs à son égard, voir *Şânî-zâde Târîhi*, p. xci-xcii.

[20] Sur Ahmed Cevdet Pacha et son *Histoire*, voir Neumann, *Das indirekte Argument* ; *id.*, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*.

[21] Ahmed Cevdet Paşa, *Ta'rîh-i Cevdet*, vol. I, p. 10 ; Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, p. 91, p. 156, p. 159 ; *Şânî-zâde Târîhi*, p. lxxv-lxxvi.

[22] « Şanizade Tarihinin Mukaddimesi » : *Ta'rîh-i Cevdet*, vol. XI, p. 301-311.

importance particulière. La raison en est probablement qu'elle introduisait une nouveauté de taille, celle d'une préface traitant de la nature, de la méthode et de l'utilité de l'histoire. Étant donné que la plupart des chroniques ottomanes avaient pour toute introduction des prières à la gloire de Dieu, du souverain et de l'État, on comprendra aisément que la préface de Şanizade jurait avec la tradition. D'ailleurs Ahmed Cevdet lui-même s'y était essayé, avec un premier volume entièrement consacré à la préface (*mukaddime*)[23]. Il ne faut cependant pas s'y méprendre : la plus grande partie de cette préface à rallonge était consacrée à une sorte de résumé des faits et termes historiques jugés nécessaires avant d'entamer le récit des événements à partir de l'année 1188 (1774). De fait, seule la première quinzaine de pages du volume était consacrée à des questions générales de méthode et d'écriture : il y était question des « sources de l'*Histoire* de Cevdet (« *Ta'rîh-i Cevdet'in me'hazları* »), de « la nécessité et l'utilité de la science de l'histoire » (« *'ilm-i ta'rîhin lüzûm u fâ'idesi* ») et enfin des « états et composantes des gouvernements » (« *hükûmetlerin etvâr ü aksâmı* »)[24]. Or il faut le reconnaître, les propos de Cevdet n'avaient vraiment rien d'extraordinaire : ils se limitaient à quelques platitudes sur l'évolution de la société humaine de peuplades primitives et précaires en communautés complexes et efficaces, à des remarques sur l'avantage que pouvaient retirer de l'histoire les grands de ce monde et à une vague typologie des divers systèmes politiques qui se terminait par une glorification du système ottoman comme étant le plus parfait au monde. Il ne fait aucun doute que, près d'un demi-siècle plus tôt, Şanizade avait fait preuve de bien plus d'ouverture et de curiosité – et pour cause.

Il est d'ailleurs frappant de voir que le premier à complimenter Şanizade sur la qualité de sa préface fut le sultan lui-même : « La préface d'Ataullah Efendi est fort réussie ; qu'on la recopie d'une bonne main pour la soumettre à mon auguste personne » (« *'Atâu'llah Efendi'nin mukaddimesi güzel olmuş Bir okunaklı yazu ile tebyîz olunub taraf-ı hümâyûnuma takdîm olunsun* ») avait-il inscrit de sa propre main en haut d'un placet qui l'informait de ce que Şanizade, récemment nommé historiographe, demandait à voir les notes de son prédécesseur, feu Âsım

[23] « *Bu tertîb-i cedîde göre cild-i evvel mukaddimeden 'ibaret kalmışdır* » (« dans cette nouvelle édition, le premier volume ne consiste plus qu'en la préface » : Ahmed Cevdet Paşa, *Ta'rîh-i Cevdet*, vol. I, p. 1).

[24] *Ibid.*, p. 4-17. Pour un commentaire de ces parties, voir Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, p. 153-163.

Efendi et accompagnait sa demande de « la préface de l'histoire qu'il allait commencer à rédiger » (« *bed' edeceği ta'rîhin dîbâcesini terkîm ü i'tâ etmekle* »)[25]. Si l'on peut en déduire que ce n'était donc pas à sa préface qu'il devait sa nomination à ce poste prestigieux, ce document n'en prouve pas moins que c'est ce texte en particulier que Şanizade s'empressa de soumettre à son maître tout au début de sa carrière. C'est donc qu'il en était fier et qu'il était sûr de faire bonne impression en donnant à lire les idées qu'il avait en grande partie « empruntées » à Voltaire.

C'est là l'aspect le plus paradoxal de l'exercice de Şanizade, puisque l'auteur qu'il avait choisi de traduire avait la pire des réputations auprès des Ottomans. En effet, même si l'abbé Toderini rapportait avoir entendu que Koca Ragıb Pacha, grand vizir de 1757 à 1763, avait jadis caressé l'idée de faire traduire les écrits de Voltaire sur Newton[26], il faut vraisemblablement plutôt retenir le fait que dans son rapport sur « l'équilibre politique » (« *Muvâzene-i politikaya dâ'ir* ») rédigé au printemps de 1798, le *reisülküttab* Âtıf Efendi accusait les « mécréants connus et célèbres sous les noms de Rousseau et Voltaire » (« *Volter ve Ruso demekle ma'rûf ve meşhûr olan zındıklar* ») d'avoir publié des œuvres qui, en insultant les prophètes et les rois et en prêchant l'abolition de toute religion, avaient sournoisement semé les graines du républicanisme et préparé la révolution[27]. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce ne fut que vers 1860 que certains ouvrages de ce philosophe des Lumières furent pour la première fois (officiellement) traduits en turc[28]. De plus, si l'on considère que les premiers ouvrages ainsi traduits n'avaient rien de très subversif, il faut reconnaître qu'en s'appropriant l'article « Histoire » de Voltaire, Şanizade fait effectivement figure de pionnier dans un environnement on ne peut plus conservateur.

[25] BOA, HAT 277/16255, 1235 (1819-1820).

[26] Toderini, *De la littérature*, p. 118. Il se serait probablement agi de l'*Épître sur Newton* (1736) et des *Éléments de la philiosophie de Newton* (1738).

[27] Ahmed Cevdet Paşa, *Ta'rîh-i Cevdet*, vol. VI, p. 394-395.

[28] Il semblerait que le bureaucrate arménien Sahak Abro ait donné le coup d'envoi en traduisant en 1858, sans pour autant la publier, l'*Histoire de Charles XII* ; peu de temps après, Münif Efendi – plus tard Pacha – inclut sept dialogues de Voltaire dans ses *Dialogues philosophiques* (*Muhâverât-i Hikemiye*) ; et en 1871, Ahmed Vefik Pacha traduisit *Micromégas* (Voltaire, *Hikâye-i Hikemiye-i Mikromega*) (Strauss, « The *Millet*s », p. 217-218, p. 239 ; Öztürk, « XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri », p. 72 ; Balcı, « Bir Osmanlı-Ermeni Aydın ve Bürokratı », p. 108, n. 27). Ajoutons à cette liste une traduction anonyme et non identifiée d'*Alzire*, répertoriée sous le n° 581 de la bibliographie d'Özege, *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*.

Cependant, s'il est évident qu'Ataullah Efendi avait certainement trouvé quelque mérite aux écrits de Voltaire, il est tout aussi vrai qu'il devait à tout prix cacher l'origine de son texte. On ne peut qu'imaginer la réaction de Mahmud s'il avait découvert que la préface de son historiographe attitré, qu'il avait trouvée si réussie, n'était en fait qu'une version remaniée d'un article rédigé par un philosophe « franc », connu pour ses idées séditieuses et ses propos ouvertement hostiles à la religion. Il faut donc penser que le sultan fut tout simplement dupe – d'ailleurs rien dans son éducation ne permet d'en douter – de même que tous les contemporains de Şanizade qui eurent accès à cette fameuse préface. En effet, ses ennemis auraient aisément pu retourner cette arme contre lui et garantir sa disgrâce – si ce n'est plus – sans avoir à attendre la chasse aux Bektachis de 1826. Force est donc de constater que Şanizade n'avait jamais eu la moindre intention de dévoiler son secret et que, en fin de compte, personne ne le découvrit. Même la publication de son *Histoire*, près de quarante ans après sa disparition, ne modifia rien à cette situation qui, d'ailleurs, resta inchangée jusqu'en 2013.

Dès lors, pour reprendre la question posée dans le titre de cet article, il paraît difficile de reconnaître à Şanizade le moindre mérite lié à l'introduction des Lumières dans l'Empire ottoman. En effet, si cette traduction de Voltaire est restée un secret aussi bien gardé, doit-on en conclure que les lecteurs de Şanizade furent exposés aux idées du philosophe sans le savoir, en quelque sorte malgré eux ? Comment concilier l'idée d'un apport intellectuel avec la réalité d'une supercherie visant à brouiller les pistes et à empêcher de remonter jusqu'au texte d'origine ?

On pourrait bien sûr essayer de trouver des circonstances atténuantes susceptibles d'expliquer l'action de Şanizade, à défaut de la justifier. Les exemples de passages empruntés à d'autres auteurs abondent dans la littérature ottomane ; aussi peut-on défendre l'idée que le plagiat n'y avait pas la même définition que dans la culture occidentale, surtout telle qu'elle se développa aux XVIIIe et XIXe siècles. Certes, mais ce serait oublier que ces citations « libres » – souvent perçues comme une sorte d'hommage – puisaient dans un corpus bien connu et que, par conséquent, elles étaient facilement identifiables par les lecteurs cultivés et instruits de son monde. Peut-on en dire autant d'une préface entière puisée dans une culture et une langue en grande partie inconnues de la majorité de ces lecteurs ? Il faut se rendre à l'évidence : Şanizade avait traduit un texte de Voltaire avec la seule intention de le faire passer pour sien. Ce faisant, il avait enfreint les règles de conduite de sa propre culture et avait

ainsi réussi à tromper aussi bien le sultan et ses contemporains que les générations à venir qui n'y virent que du feu.

Comme ultime défense, on peut invoquer avec raison que le fait de dévoiler sa source d'inspiration eût été – peut-être littéralement – suicidaire et qu'étant donné l'intérêt que Şanizade portait à la science occidentale, son acte de plagiat constituait le seul moyen dont il disposait pour donner aux idées de Voltaire une chance de pénétrer une culture qui y serait restée longtemps imperméable. Toutefois, si cette vision du « passeur » correspond bien à l'idée que l'on se fait généralement de l'auteur, elle ne tient guère compte de ce que je considère être l'aspect le plus dérangeant de la traduction en question : le fait qu'elle est incomplète, partielle, partiale et qu'elle comprend bon nombre de rajouts ou de modifications qui dénaturent parfois complètement les propos et les idées de Voltaire pour les rendre tout à fait compatibles avec les mentalités et l'idéologie de la classe dirigeante ottomane de l'époque. Car en effet, la véritable question qu'il faut poser est bien de savoir comment il était possible que Mahmud II, dont on connaît le caractère d'autocrate, eût apprécié un texte émanant indirectement de la plume de Voltaire. Était-ce que le sultan avait en son for intérieur des sympathies « éclairées » ou, au contraire, qu'il avait été incapable de discerner le fiel déiste et subversif qui était venu s'infiltrer dans la préface de son propre historiographe ? La réponse est tout autre : Şanizade avait trituré et défiguré l'article de Voltaire au point d'en tirer une préface … bonne pour le sultan et pour des générations d'Ottomans et de Turcs qui n'y lurent rien qui pût choquer leur conservatisme politique. Rien de ce qui faisait la force, l'intérêt et la richesse du texte de Voltaire n'avait survécu à l'élagage et au greffage systématiques auxquels le chroniqueur ottoman l'avait soumis. De fait la préface de Şanizade tient autant de la traduction que de l'adaptation ; si c'est là un phénomène qui permettrait à la rigueur d'adoucir un peu l'accusation de plagiat que j'ai portée contre lui, il faut peut-être y voir aussi le signe d'un crime intellectuel encore plus impardonnable.

Plutôt que de dresser un inventaire exhaustif de la manière dont Şanizade a traduit – et trahi – Voltaire, je me contenterai d'établir une sorte de typologie de sa méthode en essayant d'expliquer les raisons qui le poussèrent à modifier, transposer, omettre ou au contraire rajouter tel ou tel passage de sa préface. En revanche, afin de laisser au lecteur le loisir de découvrir le détail de ces opérations, j'ai choisi de donner en appendice, sous forme de trois colonnes, le texte intégral de Şanizade, sa

traduction en français et, enfin, les passages correspondants de l'article de Voltaire. Afin de permettre une lecture parallèle, j'ai tenté d'équilibrer les trois colonnes en faisant débuter à la même hauteur les passages traitant des mêmes sujets. J'ai par ailleurs tenu à rendre ce parallélisme encore plus évident en donnant ces passages en gras. Chacun des textes est donc interrompu par des blancs plus ou moins importants en fonction de la longueur des autres textes ; il faut toutefois savoir que comme le texte de Şanizade est pris dans son intégralité et sert de base à la comparaison, les blancs de ce texte et de sa traduction ne doivent pas faire oublier qu'il s'agit en fait d'un texte continu ne comportant ni ponctuation, ni paragraphes. En revanche, dans le cas du texte de Voltaire, certains des blancs correspondent à des passages entiers omis par Şanizade. Afin d'éviter toute confusion avec des blancs « vides » qui ne reflètent que la longueur inégale des trois versions, ces blancs « pleins » ont été indiqués par des points de suspension entre crochets.

Si le « calibrage » de ces trois textes est fondé sur la préface de Şanizade et non sur le texte original de Voltaire, la raison en est, bien sûr, que c'est ce texte-là qui est au centre de mes préoccupations ; mais c'est aussi que la différence entre les deux est de taille. Donner le texte de Voltaire dans son intégralité eût permis de voir clairement le contenu et la longueur des parties que son « traducteur » avait laissées de côté, mais cela eût aussi inutilement allongé les textes parallèles en en doublant la longueur totale et en créant des blancs démesurés dans le texte turc et sa traduction. Je me suis donc limité à un juste milieu qui consiste à inclure du texte de Voltaire des passages qui n'apparaissent pas chez Şanizade uniquement quand ils sont directement liés à des passages qu'il avait choisi de traduire. Enfin, je dois signaler que comme le texte de Voltaire n'a cessé d'évoluer de son vivant comme après sa mort, il est pratiquement impossible de déterminer avec précision de quelle version de cet article Şanizade se servit pour sa traduction. Toutefois, comme bien des indices prouvent qu'il eut accès à une version postérieure à l'édition de Kehl (1785), je me suis contenté d'utiliser une version « synthétique » reprenant les modifications apportées à ce texte environ jusqu'à 1820[29]. Dans la même logique j'ai choisi d'utiliser les formes

[29] L'historique de l'article « Histoire » et de son évolution dépasse de beaucoup le cadre de cette étude. Il me semble toutefois utile d'en résumer les grandes lignes. La base du texte en question est en effet l'article « Histoire » qui parut dans le 8e volume de l'*Encyclopédie* en 1765 avec la mention expresse de « cet article est de M. de Voltaire » en guise de signature (Voltaire, « Histoire », 1765). Toutefois Voltaire intégra par la suite

standardisées du français moderne plutôt que de maintenir l'orthographe et la ponctuation d'origine, d'ailleurs fort variable.

Enfin, avant d'entamer une analyse de l'adaptation de Şanizade, je dois signaler à quel point le travail de traduction de ce texte en français fut pénible. Quiconque a travaillé sur des textes ottomans de l'époque sait bien à quel point il est parfois difficile de comprendre les phrases interminables de certains auteurs, de naviguer à travers un vocabulaire et des locutions empruntés à trois langues différentes et de suivre les contorsions d'une syntaxe souvent excessivement complexe. Şanizade ne faisait pas exception à cette coutume ; il semblerait même qu'il soit allé encore plus loin que ses contemporains dans son désir de faire étalage de ses talents rhétoriques. Son style ampoulé et pédant, ses phrases à rallonge, ses fréquentes citations arabes, sa passion pour les synonymes rimés et pour les métaphores sont autant d'artifices littéraires qui alourdissent sa préface et en rendent la traduction d'autant plus difficile. Toujours est-il que j'ai fait de mon mieux pour tenter de trouver un juste milieu entre mon désir de rester fidèle au style d'origine et de rendre le texte aussi compréhensible que possible.

dans ce texte des passages d'un autre texte sur le même sujet, paru une année auparavant et republié en 1771 : [Voltaire,] « De l'histoire », 1764 ; [*id.*,] « De l'histoire », 1771a. Mais ce n'est pas tout : Voltaire reprit et développa son article de l'*Encyclopédie* pour les besoins de son ouvrage intitulé *Questions sur l'Encyclopédie*, publié entre 1770 et 1772 ([Voltaire,] « De l'histoire », 1771b). Enfin, il faut noter que cette dernière version de l'article comprenait certains passages empruntés à son « Pyrrhonisme de l'histoire » de 1768 (Voltaire, « Le pyrrhonisme »). Une fois ces jalons posés, on peut essayer de cerner avec plus ou moins de précision la version dont Şanizade s'est servi pour sa traduction. Notons tout d'abord que sa préface reprenait toutes les modifications et rajouts que Voltaire avait lui-même apportés en 1771 à son article de 1765 ; mais elle inclut aussi au moins un passage de son « De l'histoire » paru en 1764 dans les *Contes de Guillaume Vadé*, mais que Voltaire n'intégra pas dans son article remanié paru dans les *Questions sur l'Encyclopédie*. Il faut donc en déduire qu'à moins que Şanizade ait travaillé à partir de deux textes séparés – d'une part « De l'histoire » des *Contes*… de 1764 ou des *Mélanges philosophiques*… de 1771 et, d'autre part, « De l'histoire » des *Questions*… de 1771 – il dut se servir d'une édition plus tardive, à commencer par celle de Kehl (1785-1789), qui fut la première à intégrer dans une seule édition toutes les particularités décrites plus haut (Voltaire, « Histoire », 1785). On peut donc imaginer que Şanizade se servit de cette édition ou de l'une des suivantes qui parurent avant 1819, date à laquelle il est probable qu'il « rédigea » sa préface : *Œuvres complètes de Voltaire*, Gotha, Ettinger, 1786 ; les *Œuvres de Voltaire : nouvelle édition, avec des notes et des observations critiques par M. Palissot*, Paris, Stoupe, 1792 ; les *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Th. Desoer, 1817 ; ou les *Œuvres complètes de Voltaire : nouvelle édition*, Paris, Lefèvre, 1818. Enfin, pour conclure cette longue digression bibliographique, j'ajouterai que j'ai grandement profité de l'édition critique de Garnier frères de 1877-1885 (Voltaire, « Histoire », 1879).

Il est évident que l'intérêt de la comparaison des deux textes réside surtout dans les différences. Celles-ci, de manière générale, découlent de trois stratégies distinctes de Şanizade : l'omission, le rajout et la distorsion. Un bref calcul fondé sur le texte de Voltaire et sur ma traduction de la préface de Şanizade permettra de se faire une idée générale de l'ampleur des omissions et des rajouts : le texte de Voltaire fait environ 8 500 mots ; celui de Şanizade, 4 300 (3 100 dans l'original), dont 2 600 sont tirés de Voltaire et les 1 700 restants sortent de sa propre plume. Cela équivaut à dire que Şanizade n'a en fait utilisé qu'environ le tiers des propos de Voltaire et qu'il y a ensuite rajouté l'équivalent des deux tiers de ce fond voltairien. Il s'agit donc d'un brassage et d'une manipulation extrêmement importants, capable de dénaturer le sens et les intentions du texte d'origine.

Il est assez facile d'expliquer la grande majorité des omissions : il s'agit essentiellement d'un manque d'intérêt – probablement doublé d'ignorance – pour la plupart des arguments et exemples que Voltaire utilisa dans son texte. Il est assez frappant de voir que Şanizade semble avoir suivi assez fidèlement le texte de Voltaire pendant son premier quart, c'est-à-dire jusqu'à la discussion sur les pyramides d'Égypte. À partir de ce moment là, il paraît avoir « décroché » et ne retient que de courts passages dispersés à travers le reste de l'article. Même s'il est tentant d'y voir le résultat d'une sorte de lassitude ou de découragement au bout de quelques pages de traduction, il semblerait que la véritable raison de cet abandon ait été liée au passage d'un registre plus ou moins général et universel à des cas de plus en plus spécifiques tirés de l'histoire de France et d'Europe. En effet, la discussion des premières pages portant sur les types d'histoire, la transmission des récits historiques et les preuves tangibles de l'histoire ancienne, Şanizade s'était fait un devoir de traduire ces considérations générales, même si elles comprenaient certains termes dont le sens et la portée devaient lui échapper ; en effet, il est fort probable que la géographie et l'histoire de l'Amérique latine ou les légendes fondatrices de Rome ne faisaient pas vraiment partie des connaissances d'Ataullah Efendi. Dès lors on comprend mieux qu'il ait choisi d'user des parties suivantes avec beaucoup de parcimonie, tant elles étaient truffées de références à des auteurs et des faits qui lui étaient vraisemblablement totalement étrangers. Ainsi, le long récapitulatif de l'évolution de l'écriture de l'histoire de la Chine à Rome, en passant par l'Égypte, disparaîtra entièrement, à l'exception d'une seule phrase sur la nature de « l'histoire utile ». Les trois sections suivantes, consacrées à l'utilité, la certitude et

l'incertitude de l'histoire, agrémentées d'exemples tirés de l'histoire de France, d'Angleterre, d'Europe et de Rome, subiront le même sort ; il n'en retiendra qu'un court paragraphe, sur la preuve par le témoignage unanime, mais après l'avoir complètement « ottomanisé », ainsi qu'il apparaîtra plus bas. Pour ce qui est de la suite de l'article de Voltaire, tout en laissant de côté deux sections consacrées à la valeur historique des cérémonies et médailles et à l'histoire satirique, Şanizade se contentera de choisir – tout en les adaptant – quelques paragraphes tirés des parties traitant des harangues et portraits, du mensonge en histoire et, finalement, de la méthode et du style. Quant aux deux dernières sections de l'article de Voltaire, sur « l'histoire des rois juifs et des Paralipomènes » et « les mauvaises actions consacrées ou excusées dans l'histoire », elles n'ont laissé aucune trace dans l'adaptation de Şanizade.

Il suffit de parcourir l'article de Voltaire pour se rendre compte à quel point la version de Şanizade l'avait appauvri et réduit à sa plus simple et banale expression. Pratiquement toutes les références historiographiques avaient disparu, tant pour les faits que pour les auteurs et sources que le philosophe utilisait dans ses démonstrations. La liste des auteurs ainsi passés sous silence suffirait à donner une idée de cette misère historiographique : de Sanchoniathon, Hésiode, Hérodote, Polybe, Tite-Live, Ovide, Plutarque, Tacite, saint Grégoire de Nazianze, Marco Polo, Gaubil, Clarendon, Moréri, Lenglet, Retz, ou Rollin, Şanizade ne retiendra qu'Hérodote, qu'il appellera de manière assez cryptique « l'ancien historien nommé Heredod ». Il en va de même des innombrables personnages et faits historiques ou mythologiques dont Voltaire se sert pour illustrer ses propos ; c'est tout juste si Şanizade reprend ceux d'Alexandre, de Romulus, de Ferdinand (« *Feldinanda* » !) et de Gengis Khan.

Bien sûr, on pourrait tenter de défendre Şanizade contre toute accusation d'ignorance en suggérant qu'il avait essentiellement agi ainsi par égard pour ses lecteurs dont les références culturelles ne correspondaient nullement à celles d'un public occidental. Il pourrait donc s'agir d'un désir, somme toute assez compréhensible, d'emprunter à Voltaire ce qu'il avait de plus universel en laissant de côté les références et illustrations trop ethnocentriques dont l'auteur français avait parsemé son texte. Il est évident que c'est en effet là une partie de la logique derrière la manière extrêmement éclectique dont Şanizade utilisa cette source étrangère, mais cela n'exclut pas le fait qu'il était vraisemblablement lui-même ignorant de la plupart de ces noms et qu'il eût par conséquent été incapable de les intégrer de manière cohérente et intelligible dans son texte. J'en veux

pour preuve les nombreuses erreurs qui se sont glissées dans les rares références qu'il a jugé opportun de traduire. Ainsi, lorsque Voltaire parle des Grecs et des Romains, il est surprenant de voir que Şanizade semble incapable de les différencier et se contente de les appeler tous deux « *Rûmiyân* » (Romains), un terme qui, en turc, décrit en fait les Byzantins et, par extension, les Grecs modernes, sous domination ottomane. De même, comment ne pas s'étonner du fait que lorsque Voltaire parle du « temps de [Jules] César », Şanizade commet le contresens historique de traduire cette expression par « *Kayserân zamânında* » (du temps des césars/empereurs) ? Enfin, que dire du fait que, apparemment incapable de reconnaître en Cyrus le souverain perse du VIIe siècle av. J.-C., connu en turc sous le nom de Kûrûş, il l'identifiera comme Firouz Chah, sultan de Delhi au XIVe siècle[30] ?

C'est probablement ce mélange d'ignorance et d'indifférence qui le détermina à omettre bon nombre de détails qui pourtant faisaient partie des sections qu'il avait presqu'entièrement traduites. Sinon, pourquoi aurait-il passé sous silence les aspects fabuleux de l'histoire phénicienne ou égyptienne alors qu'il gardait les exemples grecs et romains, même indistincts ? Pourquoi se contente-t-il de citer l'exemple de la légende de Romulus alors que Voltaire parlait aussi de Tarquin l'Ancien, de la guerre contre les Sabins ou d'une vestale halant un navire à l'aide de sa seule ceinture ? Comment expliquer qu'après avoir parlé des marbres d'Arundel – dont il ignorait probablement tout – il avait choisi de délaisser toute une discussion sur la capacité des Grecs à distinguer la fable de l'histoire, alors que, selon Voltaire, les Français parlaient encore d'étendard apporté du ciel et de « pigeon » apportant une « bouteille » dans une église de Reims ?

Certes, on pourrait soutenir que si cette ignorance mêlée d'indifférence était peut-être navrante, elle n'était pas bien méchante, puisqu'après tout elle ne faisait que réduire à sa plus simple expression un texte très fourni en l'allégeant d'un appareil que son contexte culturel trop spécifique rendait encombrant. Cela équivaudrait à dire que l'objectif de Şanizade n'était pas tant de traduire que d'adapter le texte et le rendre intelligible à un public ottoman. C'est dans cette logique qu'il faut voir les petits commentaires dont il « enrichit » les références faites à l'île de Paros et à Athènes dans la discussion des marbres d'Arundel. Pour Paros, il précisait que l'île en question « se trouve dans la mer Blanche

[30] Il se pourrait qu'il ait eu en tête un autre Firouz Chah, ancêtre de Safiyeddin, fondateur de la dynastie séfévide, ce qui n'arrange guère les choses.

et fait aujourd'hui partie des dépendances des vastes territoires de l'État Sublime éternel » ; de même, il soulignait l'importance d'Athènes, « fameuse parmi les anciens et siège des philosophes les plus célèbres, et qui, avec l'aide et la protection du Créateur, se trouve aussi aujourd'hui sous la domination de l'État Sublime victorieux ». Dans les deux cas, il s'agissait de resituer ces toponymes dans un contexte ottoman et d'en profiter pour glorifier l'Empire.

C'est dans cette même logique que s'inscrivait la manière dont il avait remplacé certains des exemples typiquement occidentaux cités par Voltaire par des faits tirés des annales de l'Empire. À titre d'exemple signalons, dans la section consacrée à la méthode et au style, le passage concernant la manière différente dont on écrit l'histoire de son propre pays et celle d'un pays étranger. « Si vous faites l'histoire de la France », explique Voltaire, « vous n'êtes pas obligé de décrire le cours de la Seine et de la Loire ; mais, si vous donnez au public les conquêtes des Portugais en Asie, on exige une topographie des pays découverts ». Et Şanizade de traduire : « Par exemple, si dans l'histoire qu'il rédigerait des contrées aux chemins admirables de l'État sublime votre serviteur devait parler du Nil et du Danube, je ne ressentirais pas le besoin de décrire et d'expliquer l'itinéraire de leur cours dans les contrées en question. En revanche, si je devais décrire et conter les forteresses et les villes qui ont été à nouveau conquises pendant les conquêtes de la campagne du Hedjaz réalisée par la grâce et avec l'aide de Dieu sous le règne du présent empereur conquérant, j'aurais à dépeindre la géographie particulière de la nouvelle région en question ». La Seine et la Loire ont été transformées en Nil et en Danube, la France est devenue l'Empire ottoman et pour établir un parallèle avec l'expansion portugaise dans l'océan Indien, Şanizade n'a rien trouvé de mieux que de parler de la conquête du Hedjaz par les Ottomans quelque temps auparavant.

La transposition est bancale : tandis que Voltaire parlait d'un pays étranger – le Portugal – Şanizade, lui, donne en exemple le Hedjaz, un territoire conquis – ou plutôt reconquis. Ce n'est vraiment pas la même chose, ou alors, il faudrait en tirer des conclusions sur la vision qu'avaient les Ottomans de leur souveraineté sur les provinces les plus reculées de leur empire. Évidemment, une partie du problème est dû au fait que Şanizade avait probablement du mal à penser au-delà des frontières de l'Empire ; d'ailleurs si c'était là l'objectif, il aurait très bien pu conserver l'exemple des Portugais. On comprend donc que l'avantage de la référence au Hedjaz est de faire d'une pierre deux coups : une référence

familière qui permet de surcroît de chanter les louanges du sultan actuel, puisque c'est au début de son règne que la révolte wahhabite a été matée en son nom par le gouverneur d'Égypte, Mehmed Ali Pacha. À une époque où les succès se font rares, la reconquête d'une province peut bien devenir cause de réjouissance.

Cependant, ces entorses révèlent une autre dimension du phénomène. Bien des modifications – par omission, par rajout ou par glissement sémantique – que Şanizade apporte aux propos de Voltaire ne peuvent tout simplement pas être mises uniquement sur le compte d'un effort d'adaptation. À y regarder de plus près, il apparaît bien vite qu'au-delà d'un processus de transposition culturelle, l'entreprise de Şanizade comportait une très forte dose de rajustement politique et idéologique. Après tout, ce n'est guère surprenant, si l'on considère qu'en tant qu'historiographe de l'Empire, son véritable public était formé avant tout de son maître le sultan et des grands de la cour. Le véritable défi n'était donc pas de faire comprendre à l'Ottoman moyen qui était Romulus, mais plutôt de rendre Voltaire inoffensif et, par la force des choses, invisible. Si l'on en juge par le commentaire de Mahmud II, Şanizade y était parvenu ; il avait rendu le plus subversif des auteurs acceptable aux yeux de l'élite politique éminemment conservatrice de l'Empire ottoman.

Pour ce faire, il avait dû en grande partie dénaturer les propos du philosophe. Dès son entrée en matière, il nous en fournit un exemple flagrant. D'emblée, Voltaire insistait sur la distinction entre histoire sacrée et histoire profane. Connaissant ses prises de position, il n'est pas difficile de deviner laquelle des deux il tenait pour légitime. Pourtant, il s'était prudemment contenté de signaler que l'histoire sacrée « est une suite des opérations divines et miraculeuses, par lesquelles il a plu à Dieu de conduire autrefois la nation juive et d'exercer aujourd'hui notre foi ». Pour ceux que n'auraient pas saisi le sarcasme de cette remarque, il ajoutait : « Je ne toucherai point à cette matière respectable ». Il faut croire que Şanizade était de ceux qui n'avaient pas compris, ou feignaient ne pas comprendre. Sa définition de l'histoire sacrée était somme toute très semblable à celle de Voltaire, à cela près qu'elle était plus détaillée et, surtout, qu'elle ne comportait aucune ironie :

> « L'histoire se divise en deux parties ; l'une est l'histoire sacrée qui est fondée sur les saintes voies de Mahomet et les récits miraculeux et dignes de foi des plus grands prophètes et les histoires pleines de sens des saints heureux et dont le contenu est le plus souvent prouvé par les saints versets

> des livres célestes et le témoignage des *hadith* les plus exacts et les dons providentiels des souffles sacrés. »

Du coup, comme il avait perturbé l'équilibre de cette démonstration en donnant une « véritable » définition de l'histoire sacrée, Şanizade se retrouva dans l'obligation d'en donner aussi une de l'histoire profane, ce que Voltaire n'avait pas fait, puisque de toute façon il ne parlait que de cela. Ce passage, le premier rajout substantiel de Şanizade, est intéressant à plusieurs égards, à commencer par sa tentative de traduire le terme « profane ». Il avait traduit « sacré » par « *mukaddes* », ce qui était fort exact ; mais pour « profane », que Voltaire utilisait évidemment comme antonyme de « sacré », il avait choisi d'utiliser « *'âmm*(*e*) », un terme qui décrivait tout ce qui était général, public, populaire, voire même vulgaire. Était-ce un choix conscient, peut-être pour éviter d'utiliser un terme qui « sentait un peu trop le soufre » et qui n'avait pas vraiment d'équivalent dans le vocabulaire ottoman de l'époque, à moins d'utiliser une paraphrase ?[31] C'est probable, mais difficile à prouver ; dans tous les cas, le choix de ce terme est à rapprocher de la manière dont *λαϊκός* en grec ou *lay* en anglais peuvent être pris dans le sens de populaire ou public. D'ailleurs, ainsi qu'il apparaîtra bientôt, il est clair que Şanizade n'avait nullement l'intention de séparer le divin de l'humain dans l'histoire, même publique. Pour lui, la caractéristique la plus importante de cette histoire n'était pas l'absence d'intervention divine et de références sacrées, mais plutôt le fait que les sujets qu'elle abordait correspondaient au type de récit que l'on attendait d'un historiographe. C'est d'ailleurs ce qui transparaît de la description qu'il en donne :

> « Et l'autre est l'histoire publique qui montre l'état des rois et des États et rend compte du caractère des peuples et des nations et relate les événements des temps premiers et qui, en raison du mystère que "certes il y a en cela un exemple pour ceux qui ont de l'entendement"[32], en est la forme préférée

[31] Ainsi, le dictionnaire de Handjéri, que Şanizade n'aurait certes pas pu consulter, donnait à « profane » le sens de « contre le respect qu'on doit aux choses sacrées » avant d'ajouter qu'« il se dit aussi des choses qui ne concernent pas la religion ». Dans les deux cas, toutefois, il n'y a avait pas de terme équivalent et il fallait avoir recours à une paraphrase. Ainsi le terme d'« histoires profanes » était traduit par « *umûr-ı dîniyeye müte'allik olmayan vekâyi' ve ahvâl* » (événements et situations n'ayant pas de rapport aux affaires religieuses ; Handjéri, *Dictionnaire*, p. 227). Le terme « *lâ dînî* » (littéralement, non religieux) n'est apparu que bien plus tard, par souci de trouver un équivalent de « laïc » et « séculier ».

[32] « *Fihi 'ibretun li-ûlî'l-ebsâr* », inspiré du Coran, 3:13 et 24:44 (*Şânî-zâde Târîhi*, p. 15).

> et retenue par les sages, à cette condition que, à l'image du cœur des sages, libérée des fausses haines et des vengeances inutiles, elle se fasse une narratrice équitable et que, à l'image de la feuille du saule, elle reste pure des partis pris et des flatteries injustes ou des fruits de l'inimitié et de l'égoïsme que sont la haine et l'insulte ainsi que de l'odeur de la calomnie et de l'opposition. »

Ce qui rendait cette description intéressante, c'était que Şanizade avait dû l'improviser, puisque Voltaire ne la lui fournissait pas. C'est ce qui explique qu'elle ait pris un format extrêmement conventionnel qui reprenait dans ses grandes lignes la rhétorique de l'historiographie ottomane : rendre compte des événements concernant les souverains et les États ; servir d'exemple aux générations futures ; éviter la calomnie, tout comme les flagorneries.

Cette première divergence confirme l'objectif déjà pressenti : celui de rendre le texte de Voltaire compatible avec les normes de l'historiographie ottomane et, d'une manière générale, avec l'idéologie dominante de l'époque. C'est cette mission que rempliront au fur et à mesure la plupart des modifications apportées au texte. Ainsi, lorsqu'à la fin de sa discussion sur les « monuments » de l'histoire ancienne, c'est-à-dire les plus anciennes preuves concrètes permettant d'établir une chronologie fiable, Voltaire observe qu'il n'y a pas « d'histoire ancienne profane au-delà de quatre mille ans », Şanizade, tout en retenant cette proposition, en profitera pour insérer tout une section suggérant qu'il n'existe qu'une seule source pour connaître ce qui précède l'histoire profane : le Coran, les *hadith* et, d'une manière générale, toutes les écritures saintes.

Concrètement, cette différence de perception de la « préhistoire » transparaît dans la discussion sur l'ancienneté des pyramides, où Voltaire, notant qu'Hérodote lui-même, quelque deux millénaires plus tôt, avait été incapable d'obtenir des prêtres d'Égypte la moindre information concernant l'origine de ces monuments. Şanizade avait repris cette observation telle quelle, mais, fidèle à sa remarque précédente sur la valeur des écritures saintes pour percer les mystères des temps les plus anciens, il y avait rajouté la remarque suivante : « On dit cependant que quelques unes des grandes pyramides furent bâties par les prophètes Loth, Chouayb et Idris, que le salut de Dieu soit sur notre prophète et sur eux ». Il est particulièrement significatif de comparer ce pieux et naïf rajout avec la riche digression de Voltaire qu'il remplaçait. En effet, devant l'absence de sources pour une histoire de l'Égypte ancienne,

celui-ci avait eu recours à l'art de la déduction, suggérant que les monuments en question étaient forcément le résultat d'une longue histoire de progrès et de civilisation : contrôle et protection des crues du Nil, agriculture, urbanisation, architecture… Il terminait par cette remarquable phrase qui résumait toute sa conviction et reniait très précisément la manière de penser de Şanizade : « Nous ne savons donc autre chose, sinon qu'avant les plus anciens historiens il y avait de quoi faire une histoire ancienne ».

Il est donc clair que Şanizade se situait intellectuellement aux antipodes de Voltaire : l'histoire sacrée et profane n'étaient pas des concepts incompatibles, mais des sciences complémentaires dans la quête de la vérité. Ce que l'histoire profane, circonscrite par les limites de l'entendement humain, ne pouvait connaître était révélé par l'histoire sacrée, ou plutôt les écritures sacrées. De plus, cette complémentarité n'excluait pas d'importants chevauchements, puisque même les événements participant de l'histoire profane demandaient souvent à être expliqués par la grâce et l'intervention divines. C'est ainsi que le paragraphe que Voltaire consacrait à la démonstration de la certitude en histoire était transformé, sous la plume de Şanizade, en une sorte de profession de foi de l'historiographe ottoman. C'est là probablement la plus fascinante des transpositions de Şanizade, puisqu'elle comporte à la fois omission, rajout et distorsion, le tout mis au service de la glorification de l'islam, de la dynastie et du souverain de l'époque, Mahmud II.

Pourtant, tout ce que Voltaire avait voulu montrer était qu'un fait peu connu ne devenait certain qu'une fois qu'il était reconnu et attesté par un nombre suffisant de témoins : ainsi l'étendue de la Chine, qui n'était qu'une rumeur douteuse du temps de Marco Polo, était désormais devenue vérité à la lumière des témoignages de milliers d'observateurs. C'était l'occasion pour Şanizade d'une transposition hardie dans un contexte ottoman : la glorieuse victoire du sultan Murad à Kossovo en 1389 était, disait-il, l'exemple parfait d'un haut fait reconnu et rapporté par tous les historiens, tant musulmans que chrétiens. En réalité, c'était là une bien piètre transposition de l'exemple de Voltaire ; mais c'était une excellente occasion d'insérer une longue digression dont l'objectif évident était de chanter les louanges non seulement d'un des premiers sultans de la dynastie, mais aussi du sultan actuel. En effet, Şanizade n'hésitait pas à terminer sa démonstration sur Kossovo par une pirouette d'environ quatre siècles pour présenter la (re)conquête du Hedjaz comme un exploit qui, pour fabuleux qu'il parût, n'en constituait pas moins une

preuve incontestable de la puissance de Mahmud II et de l'inspiration divine qui le guidait dans toutes ses actions. Cet encensement systématique du souverain s'accordait peut-être avec les fonctions d'historiographe, mais il en disait long sur la rigueur de Şanizade en tant qu'historien. Incapable d'honorer ses propres conseils concernant « les partis pris et les flatteries injustes », il avait clairement opté pour une prise de position qui lui assurerait les faveurs de son maître et le mettrait à l'abri de toute inquiétude qu'auraient pu causer des propos déviant quelque peu de l'orthodoxie ambiante.

La liste des libertés que Şanizade prit avec le texte de Voltaire pourrait être allongée à volonté ; il paraît néanmoins plus sage de laisser le lecteur les découvrir au fil de la lecture des textes parallèles fournis en annexe. Une telle liste aurait de toute façon péché par de trop nombreuses répétitions, puisque toutes ces infidélités au texte d'origine s'expliquent par quelques principes et phénomènes de base : absence de formation scientifique, ignorance du contexte européen, soumission à l'idéologie impériale, désir de produire un texte accessible à un public ottoman. Le plagiat est constaté, mais il est doublé d'une falsification qui rend le crime encore plus honteux : Voltaire mis au service d'une vision de l'histoire ballottée entre la flagornerie et le fondamentalisme religieux.

Était-ce là la véritable intention de Şanizade, ou faut-il penser que son choix reposait sur une admiration qu'il avait dû cacher derrière le masque d'un conformisme conservateur ? Nous ne le saurons peut-être jamais avec certitude, mais il paraît difficile d'imaginer qu'il ait pu épouser des idées aussi contraires à ses croyances et aux valeurs de sa propre culture pour ensuite les renier afin de trouver grâce aux yeux du souverain et de la classe dirigeante. Il semble plus vraisemblable d'imaginer un scénario intermédiaire, fait d'un étrange mélange de curiosité et de conservatisme. Il est plus que probable que Şanizade avait une certaine admiration pour la science occidentale, mais que cette ouverture intellectuelle avait ses limites, déterminées par un respect pour les grandes lignes des normes religieuses et idéologiques alors en vigueur. C'est donc une forme d'opportunisme qui semble avoir guidé Şanizade, l'incitant à imiter la forme tout en trahissant le fond, le tout dans l'espoir de s'approprier un produit hybride qui aurait bénéficié d'un effet de nouveauté sans pour autant remettre en question les formes et conventions établies.

Le cas de Şanizade est certes intéressant, voire sensationnel, ne serait-ce qu'en raison de l'identité tant de l'auteur que du plagiaire. Toutefois cet exemple très particulier devrait nous encourager à questionner la

manière dont certains phénomènes historiques ont été traités jusqu'ici, de la question de la modernité ottomane à celle des transferts culturels d'Occident en Orient. Şanizade ne fut certainement pas le seul à « s'inspirer » de la sorte et à pratiquer cette méthode d'appropriation sélective pour nourrir le processus de transformation associé à la modernisation et l'occidentalisation ottomanes du XIXe siècle. C'est donc une relecture attentive et critique qu'il nous faut entreprendre de ce corpus qui, jusqu'ici, n'a généralement été considéré que fort superficiellement, sans effort systématique d'en retracer les origines et sources d'inspiration. Ce n'est qu'à travers un tel exercice qu'il sera éventuellement possible de comprendre et reconstituer certaines des grandes lignes de l'effort intellectuel sous-tendant les réformes et transformations du règne de Mahmud II et de la période des *Tanzimat*.

En attendant, pour conclure cette étude avec un clin d'œil, qu'il me soit permis de suggérer que Şanizade aurait pu profiter d'une lecture attentive de l'article suivant du *Dictionnaire philosophique*, lui aussi de la plume de Voltaire, consacré à un sujet fort proche, celui de l'« historiographe ». Il y aurait découvert que c'était là un « titre fort différent de celui d'historien » ; il aurait pu apprécier « combien il est rare qu'un historiographe ose dire la vérité » ; il aurait peut-être appris que la différence entre l'historiographe et l'historien se résumait à ce que « le premier peut tout amasser, le second choisir et arranger »[33]. Hélas, il n'en fit rien ; au contraire, en bon plagiaire, il se contenta de phagocyter l'« Histoire » de Voltaire et d'en tirer une très médiocre préface qui ne pouvait faire honneur qu'à un historiographe en quête de l'approbation de son maître.

[33] Voltaire, « Historiographe ». Cet article, absent de l'*Encyclopédie*, parut dans toutes les compilations suivantes ; il ne fait donc aucun doute que Şanizade y eut accès.

ANNEXE - COMPARAISON DE LA PRÉFACE DE ŞANIZADE AVEC L'ARTICLE « HISTOIRE » DE VOLTAIRE

Extraits de la version finale de l'article « Histoire » de Voltaire	**Traduction en français de la préface de Şanizade**	**Texte orignal et intégral de la préface de Şanizade**
	(Préface sur les règles de la science de l'histoire et sur la méthode d'étudier les livres d'histoire)	***(El-mukaddime fi kavaʿid-i fenni't-tarih ve usul-i mütalaati't-tevarih)***
Définition **L'histoire est le récit des faits donnés pour vrais ; au contraire de la fable, qui est le récit des faits donnés pour faux.** Il y a **l'histoire** des opinions **qui n'est guère que le recueil des erreurs humaines.**	**L'histoire est l'écriture et le récit soit des faits réels et exacts, soit des contes inventés et mensongers et certaines histoires étant fondées sur des doutes** et, selon le précepte que « le doute ne dit certainement rien de la vérité », **elles sont le plus souvent faussées par les erreurs humaines** et par des pensées inexactes et sans valeur ; et **il existe un autre genre d'histoire appelé l'histoire des arts, qui est plus utile que toutes les autres parce qu'elle comprend les inventions de la science et des arts et permet de comprendre leurs avantages** et d'apprendre l'utilisation des machines.	***Tarih ya vekayiʿ-i hakikiye-i sadıkanın yahud hikâyat-ı gayri vakıʿa-i kâzibenin zabt ü naklinden ibaret*** *ve* ***baʿzı tevarih mebni ʿale'z-zunun olmak mülasebesiyle*** ** Inne'z-zanne la-yugni mine'l-hakki şey'an * mü'eddasınca* ***ekseriyâ hataya-yı akl-ı beşer*** *ve tasavvurat-ı adimetü'l-vukuʿ-ı gayr-i muʿtebere* ***ile muhtellü's-sıhhatdır*** *ve* ***tevarih-i sanayiʿ taʿbir olunur bir nevʿi tarih dahi vardır ki maʿarif ve sanayiʿin icad ü ihtiraʿını havi ve menafiʿ ü fevaidini maʿrifet ü tefehhüme badi*** *ve mancınık ve alatını ve vücuh-ı istiʿmalatını tahsil ü taʿallüme mü'eddi* ***olmak cihetleriyle cümlesinden ziyade kesirü'l-menfaʿatdir***
L'histoire des arts peut être la plus utile de toutes, quand elle joint à la connaissance de l'invention et du progrès des arts, la description de leur mécanisme. L'histoire naturelle, improprement dite histoire, est une partie essentielle de la physique.		
On a divisé l'histoire des événements **en sacrée et profane ; l'histoire sacrée est une suite des opérations divines et miraculeuses**, par lesquelles il a plu à Dieu de	**L'histoire se divise en deux parties ; l'une est l'histoire sacrée** qui est fondée sur les saintes voies de Mahomet et les récits miraculeux et dignes de foi des plus grands pro-	***Tevarih iki kısma münkasıme ve biri (tevarih-i mukaddese) olub*** *anlar siyer-i sadıkü'l-hayr-ı hazret-i hayrü'l-beşer ve kısas-ı muʿtebere-i enbiya'-i iʿzam-ı muʿciz-eser ve*

conduire autrefois la nation juive et d'exercer aujourd'hui notre foi. Je ne toucherai point à cette matière respectable.

Si j'apprenais l'hébreu, les sciences, l'histoire ! Tout cela, c'est la mer à boire

(La Fontaine, liv. VIII, fab. XXV)

Premiers fondements de l'histoire

Les premiers fondements de toute histoire sont les récits des pères aux enfants, transmis ensuite d'une génération à une autre ; ils ne sont tout au plus que probables dans leur origine, quand ils ne choquent point le sens commun ; et ils perdent un degré de probabilité à chaque

phètes et les histoires pleines de sens des saints heureux et **dont le contenu est le plus souvent prouvé par** les saints versets des livres célestes et le témoignage des *hadith* les plus exacts, et **les dons providentiels des souffles sacrés. Et l'autre est l'histoire publique** qui montre l'état des rois et des États et rend compte du caractère des peuples et des nations et relate les événements des temps premiers et qui, en raison du mystère que « certes il y a en cela un exemple pour ceux qui ont de l'entendement », en est la forme préférée et retenue par les sages, à cette condition que, à l'image du cœur des sages, libérée des fausses haines et des vengeances inutiles, elle se fasse une narratrice équitable et que, à l'image de la feuille du saule, elle reste pure des partis pris et des flatteries injustes ou des fruits de l'inimitié et de l'égoïsme que sont la haine et l'insulte, ainsi que de l'odeur de la calomnie et de l'opposition, car **la vérité de l'histoire est le récit véridique que transmettent les pères à leurs enfants et à leurs petits-enfants des événements survenus de leur temps, siècle après siècle**, afin de leur servir d'exemple, **et tant qu'ils ne sont pas contraires aux sentiments humains. Cependant, cette vérité perdant**

menakıb-ı keramat-'avakıb-ı evliya-yı mübeşşerdir ki anların ekseri nusus-ı kerime-i kütüb-i semaviye ve şevahidi'n-nübüvve-i sahhah ahadisine ve ***mevahib-i ledüniye-i enfas-ı kudsiye ile müberhen ve mukarrerdir Ve biri (tevarih-i 'âmme)dir*** *ki mübeyyin-i ahval-i müluk u düvel ve müzekkir-i emzice-i akvam ü milel ve muhbir-i ecl-i umur-ı ezmine-i evvel olub mazhar-ı esrar-ı * fihi 'ibretün li-uli'l-ebsar * olmağla inde'l-fuzala mergub ve mu'teberdir Be-şart-ı an ki ağraz-ı batıla ve ebgaz-ı 'âtıladan derun-ı 'ârifan gibi pak ve saf heman bir vassaf-ı hakkani-evsaf ve bi-gayri hakkin iltizam ü tevkir veya buğz veya tahkir gibi semere-i adavet ve nefsaniyetden ve rayiha-i iftira ve hilafdan manend-i berg-i safsaf saf ola zira*

tarihin hakikati pederanın evlad ü ahfadına zamanlarının vuku'at ve hadisatını havass-ı müştereke-i beni âdeme anlar münafi olmadıkları halde karnen ba'de karnin *'ibret olmak içün bi-hakikatihim* ***nakl ü hikâyetleridir.*** *Şu kadar vardır ki* ***hakikat-i mezbure her bir kurun müru-***

génération. Avec le temps la fable se grossit, la vérité se perd : de là vient que toutes les origines des peuples sont absurdes. Ainsi, les Égyptiens avaient été gouvernés par les dieux pendant beaucoup de siècles ; ils l'avaient été ensuite par des demi-dieux ; enfin ils avaient eu des rois pendant onze mille trois cent quarante ans ; et le soleil dans cet espace de temps, avait changé quatre fois d'orient et d'occident.

Les Phéniciens du temps d'Alexandre prétendaient être établis dans leur pays depuis trente mille ans et ces trente mille ans étaient remplis d'autant de prodiges que la chronologie égyptienne. J'avoue qu'il est physiquement très possible que la Phénicie ait existé non seulement trente mille ans, mais trente mille milliards de siècles, et qu'elle ait éprouvé, ainsi que le reste du globe, trente millions de révolutions ; mais nous n'en avons pas de connaissance.

On sait quel merveilleux ridicule règne dans l'ancienne histoire des Grecs.

Les Romains, tout sérieux qu'ils étaient, n'ont pas moins enveloppé de fables l'histoire de leurs premiers siècles. Ce peuple, si récent en comparaison des nations asiatiques, a été cinq cents années sans historiens. Ainsi, il n'est pas surprenant que

à la fin de chaque époque un degré de possibilité, elle finit par devenir de plus en plus confuse et de même il est bien connu de ceux qui ont l'expérience du temps et l'entendement de l'ancienneté du monde que parfois une légende sans fondement peut l'emporter et les mystères de l'alchimie d'Avicenne et des talismans pareils au trésor de Jamshid peuvent prendre forme et la vérité en perdra son nom et sa dignité et restera cachée sous le rideau du secret et **par conséquent les premiers temps de la plupart des États sont caractérisés par des merveilles.**

De même, il est évident à ceux qui l'ont étudiée combien l'histoire ancienne des Romains est pleine d'étranges sottises et de surprenantes légendes sans fondement, car même l'État des Romains que l'on

runda suret-i imkân ü kabiliyetin bir derecesini fevt ü izaʿe ederek böyle gitdikce muhtelitü'l-ʿakıbet olur *ve kezalik maʿlum-ı mücerribin-i ahval-i devran ve mefhum-ı siyak-sencan-ı fertut-ı cihandır ki baʿzan bir fesane-i bi-maye müteʿazzım ve garaib-i simya-yı İbni Sina ve tılsımat-ı genc-i gâv-ı Cemşid-asa mütecessim olarak hakikat-i hal bi nam ü nişan ve zir-i perde-i kitmanda mechul ü pinhan kalır ve* ***bu takrible evail-i ekser-i düvel havarıkla muttasıfa olur***

Hakeza Rumiyanın tarih-i kadiminde ne kadar mudhikât-ı garibe ve efsane-i bi-maye-i uʿcube olduğu mütalaʿa edenlere müstebandır zira memalik-i Asya'nın milel ü akvam-ı kadimetü'l-eyyamına nazaran bu

Romulus ait été le fils de Mars, qu'une louve ait été sa nourrice, qu'il ait marché avec vingt mille hommes de son village de Rome, contre vingt-cinq mille combattants du village des Sabins ; qu'ensuite il soit devenu dieu ; que Tarquin l'ancien ait coupé une pierre avec un rasoir, et qu'une vestale ait tiré à terre un vaisseau avec sa ceinture, etc. Les premières annales de toutes nos nations modernes ne sont pas moins fabuleuses ; les choses prodigieuses et improbables doivent être quelquefois rapportées, mais comme des preuves de la crédulité humaine : elles entrent dans l'histoire des opinions et des sottises. Le champ en est immense.	**doit considérer comme récent comparé aux anciens peuples et nations d'Asie a passé les premières cinq cents années de son existence sans avoir d'histoire De ce fait on ne s'étonne pas de ce que Romulus, le créateur des césars, ait été le fils de l'étoile Mars et que sa nourrice ait été une louve sauvage.**	***rütbede cedid ve nev-zuhur olan Devlet-i Rumiyan bile evail-i zamanında beş yüz sene kadar tarihsizce mümtedü'z-zaman olmuşdur Bu takdirce badi-i kayseran olan Romulus kevkeb-i Merih'in veledi ve daye-i murzıʿası bir zi'b-i berri olduğu fesane-i serd-beyanı mucib-i istiğrab olmaz***
Des monuments **Pour connaître avec un peu de certitude quelque chose de l'histoire ancienne, il n'est qu'un seul moyen, c'est de voir s'il reste quelques monuments incontestables. Nous n'en avons que trois par écrit ; le premier est le recueil des observations astronomiques faites pendant dix-neuf cents ans de suite à Babylone, envoyées par Alexandre en Grèce** et employées dans l'almageste de Ptolémée. **Cette suite d'observa-**	**Pour étudier quelque peu l'exactitude de certaines choses dans les histoires anciennes, il n'y a qu'une voie et cette voie est de vérifier avec attention s'il en reste des preuves et des traces indéniables et les preuves écrites de ce genre se réduisent à trois (La première preuve) est celle des observations célestes qui furent amassées et enregistrées à Babylone pendant mille neuf cents années sans interruption et**	***Tevarih-i ʿatikada baʿzı hususatın oldukca sıhhatini tahkik etmek içün ancak bir tarik vardır ve tarik-i mezbur baʿzı mümteniʿü'l-inkâr dela'il ve asar kalmışlar mıdır deyü sarf-ı dikkat-i enzar eylemekdir ve bu babda tahriren olan delail yalnız üçe inhisar üzeredir (Delil-i Evvel) memleket-i Babil'de bin dokuz yüz sene müddetde ʿale't-tevali mümted ve mütemadi olmuş rasad-ı felekiyede cemʿ ü kayd olunmuş***

tions, qui remonte à deux mille deux cent trente-quatre ans avant notre ère vulgaire, prouve invinciblement que les Babyloniens existaient en corps de peuple plusieurs siècles auparavant ; car les arts ne sont que l'ouvrage du temps et la paresse, naturelle aux hommes, les laisse des milliers d'années sans autres connaissances et sans autres talents que ceux de se nourrir, de se défendre des injures de l'air et de s'égorger. Qu'on en juge par les Germains et par les Anglais du temps de César, par les Tartares d'aujourd'hui, par les deux tiers de l'Afrique et par tous les peuples que nous avons trouvés dans l'Amérique, en exceptant à quelques égards les royaumes du Pérou et du Mexique et la république de Tlascala. Qu'on se souvienne que dans tout ce nouveau monde, personne ne savait ni lire ni écrire.

qu'Alexandre a envoyées en Grèce. De ces observations enregistrées de l'état du ciel qui remontent jusqu'à deux mille deux cents trente-quatre ans avant la naissance de Jésus, que la miséricorde de Dieu soit sur lui et sur notre prophète, il apparaît que le peuple de Babylone existait et était réuni bien des années et bien des siècles avant les autres peuples et il est clair et évident qu'ils ont aussi pu enregistrer par écrit les événements importants de la Création survenus pendant cette époque, car il ne fait pas de doute que l'apparition des arts délicats est le fruit du passage du temps et la paresse essentielle qui est naturelle à l'homme les ayant poussés pendant des milliers d'années à n'avoir d'autre objectif que de se nourrir et de se protéger des souffrances du monde et d'être emportés ou égorgés par les ennemis et les étrangers, il va de soi qu'ils sont restés sans aucune notion des arts et des sciences. Les peuples anglais et germains du temps des Césars, le peuple des Tatares il y a peu de temps et aujourd'hui encore environ les deux tiers de l'Afrique, ainsi que tout le peuple de l'Amérique, à l'exception, d'une certaine manière, des contrées du Pérou, du Mexique et de la république de Tlax-

ahval-i mer'iyye-i semaviyedir ki İskender anları Rum'a nakl ü irsal eylemişdir Feʿalâ haza ta'rih milad-ı İsa salavata'llahi ʿaleyhi ve ʿala nebiyyina'dan mukaddemi iki bin iki yüz otuz dört seneye sâʿid ve baliğ olan bu nazariyat-ı mukayyede-i hey'at-ı semadan ahali-i Babil'in akvam-ı sa'ireden akdem aʿvam-ı kesire ve kurun-ı vefire mevcude ve müctemiʿa olmuş idükleri müsteban ve avan-ı merkumede vukuʿ bulmuş olan havadis-i ʿazime-i kevniyeyi kezalik ketb ü zabt edebilmiş oldukları vazıh ü ʿayan olur zira zuhur-ı sanayiʿ-i dakika la-cerem semere-i kesret-i mürur-ı zamandır ve tabʿ-ı beşerde bir emr-i tabiʿi olan rehavet-i cibilliye anları nice bin sene ancak emr-i taʿayyüşe iştigalden ve ekdar-ı rüzgâr ve seby ü zebh-i aʿda vü ağyardan tahaffuzza da'ir aʿmalden başka sanayiʿ ve maʿarifden elbet bi behre ve battal bırakmışdır Kayseran zamanında İngiliz ve Cermanya akvamı ve karibü'l-ʿahidde Tatar kavmi ve hala Afrika'nın sülüsanı kadar mahalleri ve Amerika'da baʿzı suretle Peru memleketi ve Meksika memleketi ve Tliskala cumhurundan maʿadalarının cümle halkı bu hal üzere bulunub arazi-i mezkûrede ne kıra'at ve ne kitabet bilür bir ahad bulunur idi

Le second monument est l'éclipse centrale du soleil, calculée à la Chine deux mille cent cinquante-cinq ans avant notre ère vulgaire et reconnue véritable par tous nos astronomes. Il faut dire des Chinois la même chose que des peuples de Babylone ; ils composaient déjà sans doute un vaste empire policé. Mais ce qui met les Chinois au-dessus de tous les peuples de la terre, c'est que ni leurs lois, ni leurs mœurs, ni la langue que parlent chez eux les lettrés, n'ont changé depuis environ quatre mille ans. Cependant cette nation et celle de l'Inde, les plus anciennes de toutes celles qui subsistent aujourd'hui, celles qui possèdent le plus vaste et le plus beau pays, celles qui ont inventé presque tous les arts avant que nous en eussions appris quelques-uns, ont toujours été omises, jusqu'à nos jours dans nos prétendues histoires universelles. Et quand un Espagnol et un Français faisaient le dénombrement des nations, ni l'un ni l'autre ne manquait d'appeler son pays la première monarchie du monde et son roi le plus grand roi du monde, se flattant que son roi lui donnerait une pension dès qu'il aurait lu son livre.

cala se trouvaient dans cette situation et il ne se trouvait pas la moindre personne sur ces terres capable de lire ou d'écrire.
(La deuxième preuve) est l'éclipse centrale du soleil qui a été calculée deux mille cent cinquante ans avant la nativité et dont l'exactitude est aujourd'hui acceptée et reconnue par tous les meilleurs astronomes et astrologues. On en déduit ainsi que les Chinois valent la population de Babylone car il ne fait pas de doute qu'ils ont formé et organisé un État aussi vaste et puissant avec le passage de milliers d'années et on dit que ce qui les rend aussi supérieurs aux autres et protégés et solides, c'est que ni leurs lois anciennes, ni leur caractère, ni leur langue exprimée par les lettres et les signes connus et convenus entre eux n'ont absolument pas changé depuis environ quatre mille ans et sont restés sur le même pied. Toutefois alors que la Chine et l'Inde sont des nations douées et des peuples raffinés qui ont inventé tant d'arts rares et étranges avant toutes les nations qui existent aujourd'hui et avant même que certaines d'entre elles en aient même entendu parler, le fait qu'elles soient décrites dans la plupart des anciennes histoires franques et autres comme étant soi-disant plus récentes que leurs propres

(Delil-i Sani) şemsin küsuf-ı merkezisidir ki diyar-ı Çin'de tarih-i miladdan iki bin yüz elli sene mukaddem mahsub olub hala cümle-i kemele-i erbab-ı heyet ü ehl-i tencim ʿindlerinde sıhhati agleb olmak üzere muʿteber ve mergubdur Bu takdirce Çin halkı dahi ahali-i Babil'e muʿadildir yaʿni ol esnaya kadar anların öyle bir vasiʿ ve ʿazim devleti elbet mürur-ı dühur-ı vefire ile tanzim ü tertib edegelmiş oldukları bi reybdir ve anların böyle fa'ikü'l-emsal ve mahfuz ve mersus olmalarına baʿis olan husus gerek kanun-ı kadimlerinin ve gerek mizaclarının gerekse beyinlerinde müteʿarraf ve maʿhud hurufat ve işaratın natıka oldukları lisanlarının takriben dört bin seneden berü asla ve katʿa tebeddül ve tagayyur etmeyüb yek-nesakda takarrür eyledikleridir derler. Amma gerek Çin ve gerek Hind akvamı hala mevcude olan milel ü düvelin cümlesinden akdem ve henüz baʿzıları şenide-i sa'ir-i cihaniyan olmazdan mukaddem bu kadar sanayiʿ-i bediʿa-i garibe icad u ihtiraʿ etmiş fırak-ı hünerver ve tava'if-i zarafetşiyem iken ekser tevarih-i ʿatika-i Efrenciye ve sa'irede anların gûya kendü devletlerinden mu'ahhar ve muhdes olmak üzere muharrer olmaları *mudhike makulesinden bir emr-i fazih ve mutlaka bir mübahat-ı batıla ve kizb-i sarihdir.*

Le troisième monument, fort inférieur aux deux autres, subsiste dans les marbres d'Arondel : la chronique d'Athènes y est gravée deux cent soixante-trois ans avant notre ère ; mais elle ne remonte que jusqu'à Cécrops, treize cent dix-neuf ans au-delà du temps où elle fut gravée. Voilà, dans l'histoire de toute l'antiquité, les seules époques incontestables que nous ayons.

Faisons une sérieuse attention à ces marbres rapportés de Grèce par le lord Arondel. Leur chronique commence quinze cent soixante et dix-sept ans avant notre ère. C'est aujourd'hui une antiquité de 3 348 ans et vous n'y voyez pas un seul fait qui tienne du miraculeux, du prodigieux. Il en est de même des Olympiades, ce n'est pas là qu'on doit dire *Graecia mendax*, la menteuse Grèce. Les Grecs savaient très bien distinguer l'histoire de la fable et les faits réels des contes d'Hérodote, ainsi que dans leurs affaires sérieuses, leurs orateurs n'empruntaient rien des discours des sophistes ni des images des poètes.

La date de la prise de Troie est spécifiée dans ces marbres, mais il n'y est parlé ni des flèches d'Apollon, ni du sacrifice d'Iphigénie, ni des combats ridicules des dieux. La

États est une situation honteuse qui tient du ridicule, une erreur arrogante et un mensonge évident.

(La troisième preuve) est inférieure et plus faible que les deux précédentes et cette preuve consiste en des inscriptions et des visages gravés sur des plaques de marbre qui furent découvertes sur l'île de Paros qui se trouve dans la mer Blanche et fait aujourd'hui partie des dépendances des vastes territoires de l'État Sublime éternel **et qu'un gentilhomme nommé Arundel transporta dans la ville d'Orendel en Angleterre. On y trouve gravé et inscrit que la ville d'Athènes**, fameuse parmi les anciens et siège des philosophes les plus célèbres et qui, avec l'aide et la protection du Créateur se trouve aussi aujourd'hui sous la domination de l'État Sublime victorieux. **Toutefois les inscriptions sur ces plaques n'allant pas plus de mille trois cent dix-huit ans au-delà du temps de Cécrops où elles ont été gravées, ce qui précède est oublié et inconnu. Les époques connues de manière incontestable dans les histoires publiques anciennes se limitent donc à cela.**

(Delil-i salis) delileyn-i sabıkeynden edna ve izʿafdır ve bu delil *hala Devlet-i ʿAliyye-i ebediye memalik-i vasiʿası müteʿallikatından ve Bahr-ı Sefid'de kâin Bara adasında bulunub* ***Arundel nam beğzadenin İngiltere'de Orendel şehrine nakl eyledigi sahari-i mermer üzerlerine menkur ve musavver hutut ve peykerdir*** *ki anda ba ʿavn ü ʿinayet-i hazret-i halikü'l-beşer yine hala Devlet-i ʿAliyye-i muzaffer zir-i hükmünde mukarrer ve ʿinde'l-kudema meşhur ve muʿteber ve makarr-ı feylesofan-ı eşher olan* ***Atina şehrinin ta'rih-i miladdan iki yüz altmış üç sene akdemi olduğu menkur ve muharrerdir. Lakin elvah-ı mezbure nakş ü hakk oldukları Sekrob vaktinden bin üç yüz on sekiz seneden ilerüye sebat etmeyüb anın verası mezhul ü mechuldür İşte tevarih-i ʿâmme-i kadimede mazbut oldukları mümteniʿü'l-inkâr evkat-ı maʿlume ancak bu mezkûrandır***

date des inventions de Triptolème et de Cérès s'y trouve ; mais Cérès n'y est pas appelée déesse. On y fait mention d'un poème sur l'enlèvement de Proserpine ; il n'y est point dit qu'elle soit fille de Jupiter et d'une déesse, et qu'elle soit femme du dieu des enfers. Hercule est initié aux mystères d'Éleusine ; mais pas un mot sur ses douze travaux, ni sur son passage en Afrique dans sa tasse, ni sur sa divinité. Chez nous, au contraire, un étendard est apporté du ciel par un ange aux moines de Saint-Denis ; un pigeon apporte une bouteille dans une église de Reims ; deux armées de serpents se livrent une bataille rangée en Allemagne ; un archevêque de Mayence est assiégé et mangé par des rats ; et pour comble, on a grand soin de marquer l'année de ces aventures : et l'abbé Lenglet compile, compile ces impertinences ; et les almanachs les ont cent fois répétées ; et c'est ainsi qu'on a instruit la jeunesse ; et toutes ces fadaises sont entrées dans l'éducation des princes.		
Toute histoire est récente. Il n'est pas étonnant qu'on n'ait point d'histoire ancienne profane au-delà d'environ quatre mille années.	Comparées à la création du monde, **toutes les histoires publiques anciennes sont récentes et nouvelles et comme il n'existe pas d'histoire allant au-delà d'environ**	*(İmdi)* ***cemiʿ-i tevarih-i ʿâmme-i kadime*** *hilkat-i ʿâleme nazaran* ***karibü'l-ʿahd ve cedid ve takriben dört bin senedir mukaddemi mübeyyin olur ta'rih ʿadim ve na bedid***

Les révolutions de ce globe, la longue et universelle ignorance de cet art qui transmet les faits par l'écriture, en sont cause. Il reste encore plusieurs peuples qui n'en ont aucun usage. Cet art ne fut commun que chez un très petit nombre de nations policées ; et même était-il en très peu de mains. Rien de plus rare chez les Français et chez les Germains, que de savoir écrire, jusqu'au quatorzième siècle de notre ère vulgaire : presque tous les actes n'étaient attestés que par témoins. Ce ne fut en France que sous Charles VII, en 1454, que l'on commença à rédiger par écrit quelques coutumes de France. **L'art d'écrire était encore plus rare chez les Espagnols et de là vient que leur histoire est si sèche et si**

quatre mille ans, il est impossible à l'esprit humain de connaître l'état des années et des nations ayant précédé cette période et la compréhension par l'homme des événements premiers du monde étant insuffisante, ceux-ci sont connus par l'entremise des versets du Très Puissant Coran envoyés par le Miséricordieux pour l'éducation des peuples, par les *hadith* de la Fierté des deux mondes, par les informations exactes des livres célestes et par les inspirations des saints prophètes et ne peuvent être connus autrement **et la cause de cette absence [de connaissance] sont les riches bouleversements du globe et la longue ignorance des peuples et des nations des avantages et vertus de la science de l'histoire et de l'art des lettres qui relatent par écrit aux générations suivantes les faits du passé, car de même qu'il existe encore des peuples sans connaissance de l'histoire, même par le passé, cette science circulait entre bien peu de mains au sein des rares nations civilisées. Même parmi les peuples de France et de Germanie, jusqu'à l'an mil quatre cents de la nativité, les hommes capables d'écrire étaient fort rares. Comme c'était chose encore plus rare parmi le peuple d'Espagne, c'est là la raison pour laquelle**

olmağla *müddet-i mezkûreden evvel olan ahval-i aʿvam ü ümeme ıttılaʿa ʿukul-ı beni adem gayr-i muktedir ve havadisat-ı pişin-i ʿâlemden ʿakl-ı maʿaş-ı beşer kasır olmakdan naşi anlar taʿlim-i ümmet zımnında min kıbeli'r-Rahman vahy olunan ayat-ı Kur'an-ı ʿazimü'ş-şan ve ahadis-i şerife-i hazret-i Mefhar-ı dü cihan ve ahbar-ı sadıka-i kütüb-i semaviye ve ilhamat-ı peygamberan-ı zişanla maʿlum olub bunlardan başka hiç bir vechile bilinmezler ve* ***bu inʿidama sebeb inkılabat-ı mugniye-i küre-i ʿâlem ve min ciheti't-tahrir ahlafa macera-yı güzeştegânı iʿlam ü takrir eden fenn-i tarih ve sanʿat-ı kitabet ve tahririn feva'id ü feza'iline vukuf ve ittılaʿda çok müddet cehalet-i akvam ve ümemdir zira ta'rihle ülfeti olmayan kavimlerin kemafiyü's-sabık hala mevcude oldukları gibi selefde dahi fenn-i mezbur milel-i munise-i nadire ʿindlerinde ve anların beyninde bile akall-ı kalil-i eyadide mütedavil idi Hatta Fransa ve Cermanya halkı beyninde bin dört yüz tarih-i miladına gelinceye kadar kitabet etmeğe muktedir adem begayet nadir İspanya halkında ise ender-i nevadir olmağla İspanyolların Feldinanda zamanına kadar muharrer olan tarihlerinin öyle huşk u haşin ve kizb-i ebter oldukların̈a sebeb budur***

incertaine jusqu'au temps de Ferdinand et d'Isabelle. On voit par là combien le très petit nombre d'hommes qui savaient écrire pouvaient en imposer et combien il a été facile de nous faire croire les plus énormes absurdités.	**les histoires des Espagnols sont sèches et rudes et tellement fausses.**	
Il y a des nations qui ont subjugué une partie de la terre sans avoir l'usage des caractères. Nous savons que Gengis-Kan conquit une partie de l'Asie au commencement du treizième siècle ; mais ce n'est ni par lui, ni par les Tartares que nous le savons. Leur histoire écrite par les Chinois et traduite par le père Gaubil, **dit que ces Tartares n'avaient point l'art d'écrire.** **Cet art ne dut pas être moins inconnu au Scythe Ogus-Kan**, nommé Madiès par les Persans et par les Grecs, **qui conquit une partie de l'Europe et de l'Asie, si longtemps avant le règne de Cyrus. Il est presque sûr qu'alors sur cent nations, il y en avait à peine deux ou trois qui employassent des caractères.** Il se peut que dans un ancien monde détruit, les hommes aient connu l'écriture et les autres arts ; mais dans le nôtre ils sont tous très récents.	**Et certains peuples illettrés ont conquis par la force une partie de la terre et bien que l'on sache que Gengis Khan conquit une partie de l'Asie, ce n'est ni par lui, ni par les sources tatares que ses faits sont connus, c'est le peuple de Chine qui a recueilli et rédigé son histoire qui par la suite a été traduite dans d'autres langues et il y est clairement dit que pas un homme parmi les peuples mongol et tatare ne savait ni lire ni écrire. Et du temps de Kay Kâwus qui conquit par la force et la violence une partie de l'Europe et de l'Asie, bien avant le règne de Firuz Chah, l'art d'écrire et de lire était tout aussi exceptionnellement rare que du temps de Gengis Khan et sur cent peuples il eût été difficile d'en trouver deux avec des hommes capables de lire et d'écrire.** Louanges soient faites au Seigneur Tout-Puissant, les initiés de l'histoire ont observé que même à l'époque de l'apparition fulgurante de l'État Sublime et éternel il se trou-	***ve harf yazmağı bilmeyen ba'zı kavimler ru-yı arzın bir kısmını kahren zabt ü teshir etmişlerdir Hatta Cengiz Han'ın Asya'nın bir kısmını feth etdiği meşhur ve raygândır lakin anın vekayi'i ne kendüden ve ne asar-ı Tatardan bilinüb anların tarihini Çin halkı zabt ü tertib etmişler olmağla ba'de zaman andan ba'zı lisana tercüme ve taklib olunmuşdur ve anda kavm-i Moğol ve Tatarın deyyar okumak ve yazmakdan haberdar değiller idüği musarrahdır ve Avrupa ve Asya'nın birer kısımların ba kahr ü tedmir zabt ü teshir eden Keykâvus Şah zamanında Firuz Şah'ın vakt-i saltanatından mukaddem ol kadar zaman-ı vefir san'at-ı kitabet ve kıra'at Cengiz Han zamanındaki gibi fevka'l-gaye nadire olub ancak yüz kavimde okur ve yazar adem bulunur güc ile iki kavim bulunabilür idi*** *Bi'hamdu'llahi'l-meliki'l-gayur Devlet-i 'Aliyye-i ebediyü'd-dühurun henüz avan-ı zuhur-ı kevkebe-i bedrü'l-büdurunda bile yine kendü ahalisinden dahi müverrihleri*

Il reste des monuments d'une autre espèce, qui servent à constater seulement l'antiquité reculée de certains peuples et qui précèdent toutes les époques connues et tous les livres ; ce sont les prodiges d'architecture, comme les pyramides et les palais d'Égypte qui ont résisté au temps. Hérodote, qui vivait il y a deux mille deux cent ans et qui les avait vus, n'avait pu apprendre des prêtres égyptiens dans quel temps on les avait élevés. Il est difficile de donner à la plus ancienne des pyramides moins de quatre mille ans d'antiquité ; mais il faut considérer que ces efforts de l'ostentation des rois n'ont pu être commencés que longtemps après l'établissement des villes. Mais pour bâtir des villes dans un pays inondé tous les ans, remarquons toujours qu'il avait fallu d'abord relever le terrain, construire les villes sur des pilotis dans ce terrain de vase et les rendre inaccessibles à l'inondation ; il avait fallu, avant de prendre ce parti nécessaire et avant d'être en état de tenter ces grands travaux, que les peuples se fussent pratiqué des retraites pendant la crue du Nil, au milieu des rochers qui forment deux chaînes à droite et à gauche de ce fleuve. Il avait fallu

vait déjà des historiens parmi son propre peuple. **Il existe encore une autre sorte de preuve qui, bien qu'antérieure et supérieure à tous les écrits connus et à tous les temps enregistrés, n'a d'autre utilité que de vérifier et de prouver la très grande ancienneté de certains peuples. Ladite preuve est celle des bâtiments extraordinaires, anciens et énormes d'Égypte, ainsi que les monts et collines artificiels que sont les très anciens tombeaux, vieux comme le monde, que l'on nomme pyramides et qui depuis le début ont résisté avec force au passage de milliers d'années. Il est difficile de donner aux plus anciennes moins de quatre mille ans ; d'ailleurs lorsque deux mille deux cent vingt ans auparavant l'ancien historien nommé Hérodote les vit en Égypte il ne parvint pas à trouver le moindre prêtre sachant à quelle date elles avaient été bâties.** On dit cependant que quelques unes des grandes pyramides furent bâties par les prophètes Loth, Chouayb et Idris, que le salut de Dieu soit sur notre prophète et sur eux.

bulundukları tarih-aşinalara manzur olmuşdur ***Bir başka nevʿi delil dahi vardır ki maʿlume olan mektubatın ve mazbut olan evkatin gerçi cümlesine sabık ve fa'ik olub lakin ancak baʿzı kavimlerin kıdem-i ʿazimlerini tahkik ve isbatdan başka bir fa'ideye sa'ik değildir ve delil-i merkum Mısır'ın harik-i ʿâdi ve kadim ü ʿâli binaları ve piran-ı salhurde-i cihan-asa heremlerinden ehram tesmiye olunur maʿmul ve masnuʿ dağları ve tepeleridir ki anlar vakt-i bidayetlerinden berü ifratla çok aʿvam ü dühur mürurına tab-aver-i mukavemet olmakdadırlar ve anların pek akdemlerine dört bin seneden akall ve dun müddet taʿyin etmek müşkildir hatta iki bin iki yüz yirmi sene mukaddem Heredod nam müverrih-i kadim anları gördükde Mısır'da anların ne vakitde bina olunmuş olduklarını bilür hiç bir rahibe zaferyab olamamışdır*** *Lakin derler ki bu ehramların birkaç büyüklerini hazret-i Lut ve hazret-i Şuʿayb ve hazret-i İdris 'ala nebiyyina ve 'aleyhimi's-selam bina buyurmuşlardır*

que ces peuples rassemblés eussent les instruments du labourage, ceux de l'architecture, une grande connaissance de l'arpentage, avec des lois et une police : tout cela demande nécessairement un espace de temps prodigieux. Nous voyons par les longs détails qui retardent tous les jours nos entreprises les plus nécessaires et les plus petites, combien il est difficile de faire de grandes choses ; et qu'il faut non seulement une opiniâtreté infatigable, mais plusieurs générations animées de cette opiniâtreté. Cependant que ce soit Ménès, Thaut, ou Chéops, ou Ramessès qui aient élevé une ou deux de ces prodigieuses masses, nous n'en serons pas plus instruits de l'histoire de l'ancienne Égypte : le langage de ce peuple est perdu. Nous ne savons donc autre chose, sinon qu'avant les plus anciens historiens il y avait de quoi faire une histoire ancienne. […]		
Quelle serait l'histoire utile ? Celle qui nous apprendrait nos devoirs et nos droits, sans paraître prétendre à nous les enseigner.	**L'histoire utile est celle qui apprend et explique à l'homme, sans pour autant les lui enseigner, les devoirs de sa conscience et ses droits**	***Ta'rihin nafiʿi insana vacibe-i zimmetini ve hukukını taʿlim garazıyla olmaksızın taʿlim ü tefhim edendir***
[…] *De la certitude de l'histoire*		
Toute certitude qui n'est pas démonstration mathématique, n'est qu'une extrême	**et il est bien connu que de même que ce** qui n'est pas établi par les preuves de la	***ve maʿlumdur ki*** *delaʾil-i şerʿiyye ile müdellel yahud* ***ʿulum-ı matımasikiye*** *ve usul-ı*

probabilité. Il n'y a pas d'autre certitude historique.
Quand Marc-Paul parla le premier, mais le seul, de la grandeur et de la population de la Chine, il ne fut pas cru et il ne put exiger de croyance. Les Portugais qui entrèrent dans ce vaste empire plusieurs siècles après, commencèrent à rendre la chose probable. Elle est aujourd'hui certaine, de cette **certitude qui naît de la déposition unanime de mille témoins oculaires de différentes nations, sans que personne ait réclamé contre leur témoignage.**
[…]

Charia ou **qui n'est pas prouvé et résolu par les sciences mathématiques** et par la méthode géométrique **ne peut être que possible, il n'y a guère d'autre preuve digne de confiance en histoire que des possibilités** et il est forcément inutile de rechercher une certitude complète

à moins qu'une chose soit écrite de manière unanime par un très grand nombre d'historiens de différentes nations et qu'aucun individu n'ait exprimé la moindre opinion contraire. Par exemple, toutes les histoires, tant musulmanes que d'autres nations, se sont accordées pour dire que feu le glorieux ancêtre de Sa Majesté le Sultan, le sultan Murad Han premier du nom, que la miséricorde et le pardon divins soient sur lui, lors de la bataille de Kossovo a remporté une victoire éclatante contre une armée ennemie formée des soldats innombrables des maudites nations alliées avec à peine un dixième de ce nombre d'hommes, ce qui, même expliqué par les raisons évidentes du courage et de la valeur et de l'ordre des unités et des rangs des vaillants soldats du sultan et l'art militaire de ce grand général, eut lieu parce qu'il lui fut octroyé la réussite et la victoire divines à la

hendesiye ***ile müsbet*** *ve münhall* ***olmayan maddelerde ancak suret-i imkândan başka vech olmaz pes tarihde dahi imkândan gayri bir delil-i kavi-i sıhhat bulunmaz*** *ve i'timad-ı külli tahsili de bi'z-zarur lazım gelmez*

meğer ki bir maddeyi müverrihin-i milel-i mütenevvi'eden cem-i gafir ittifak üzere tahrir edüb hiç bir ferd hilafına kalil ü kesir kelam serd etmiş olmaya *mesela ez cümle merhum ve mağfiret-nişan cedd-i büzürgvar-ı hazret-i şehinşah-ı zaman Gazi Hudavendigâr Sultan Murad Han-ı Evvel 'aleyhi'r-rahmeti ve'l-gufran hazretlerinin Kosova cengi gibi ki şeca'at ve pehlivani ve tanzim-i sunuf ü tertib-i sufuf-ı 'asakir-i bahadır-ı sultani ve sanayi'-i harbiye-i ser 'askeranileri esbab-ı lazime-i zahiriyesiyle bile dergâh-ı Müsebbibü'l-esbabdan niyaz ü tazarru'-ı firavan ve sücud-ı tezellül-i 'ubeydaneleri ve istimdad-ı ruhaniyet-i Sultan-ı peygamberan ile vech-i ruhanileri berekâtiyle mazhar-ı fevz ü nusret-i İlahi olub 'öşrü mikdarı 'askerle milel-i müteffika-i şedideden 'ibaret derya-misal 'asakir-i mürettebe-i düşmana galebe-i külliye eylediklerini gerek İslam ve gerek milel-i sa'ire*

ta'rihleri müttefikane yazmışlardır ve hıyel-i harbiyelerinin ekseri pederleri cennetmekân Sultan Orhan hazretlerinden müşahede buyurduklarıdır ki anlardan ba'zıları cem' olunub elsine-i mütenevvi'eye nakl ü tercüme olunmağla hud'a-i harbiyeye da'ir kitablarda düvel-i Efrenciye cengâveranı beyninde (hıyel-i harbiye-i Sultan Orhan) namıyla hala müsta'mel ve mu'teberdir Ba 'avn u 'inayet-i Huda-yı Mennan bu avan-ı sa'd-iktiran-ı hazret-i şahinşah-ı zamanda intifa'-i na'ire-i fitne-i azime-i cihan ve inşa'-i kıla'-ı hakani-i ebediyü'l-bünyan ve 'ale'l-husus tahlis-i Haremeyn-i Muhteremeyn ve fütuhat-ı semt-i Hicaz ve teshir-i memalik-i Urban hususları dahi vuku'at-ı nadire-i cihan ve hakka ki gıbta-aver-i padişahan-ı pişin-i devran olmalarıyla sername-i tevarih-i zaman olmuşlardır ve bunlar müsteb'ad-i tavk-ı beşer olur umur-ı havarık-mü'esser makuleleri olmayub tamam sezavar-ı sirişt-i pehlivani ve muvafık-ı haslet-i sahibkırani maddelerdir zira ashab-ı akl-ı İlahi olmağla mükerrem oldukları ke-bedri'l-kamer hakk-binana ezher ve bi irtiyab olub kendülere vahy ü ilham-ı Rebbani olunduğu erbab-ı akl-ı me'ad 'indlerinde müsellem olan tabi'iyyeye muhalif kavillerine zinhar i'timad vacib olmaz

suite de ses nombreuses prières et de ses humbles prosternations devant le siège du Producteur de toutes les causes et du secours de l'esprit et de la bénédiction de la nature spirituelle du Seigneur des prophètes. Et il tenait la plupart de ses stratagèmes militaires de ses observations auprès de son père feu le sultan Orhan, qui réside au paradis, certains d'entre eux ayant été recueillis et traduits dans diverses langues, ils sont encore aujourd'hui utilisés dans des livres consacrés aux stratagèmes militaires par les guerriers des États francs sous le nom de (stratégies du sultan Orhan). L'extinction des flammes d'une révolte à l'échelle du monde, la construction de forteresses impériales éternelles, en particulier la libération des deux Villes Saintes, ainsi que la conquête de la province du Hedjaz et la prise des terres des Bédouins sont autant d'événements uniques au monde survenus avec l'aide et la grâce de Dieu plein de bontés, sous le règne bienheureux du sultan actuel et qui, en causant l'envie des sultans des temps premiers, tiennent lieu de préface à l'histoire de notre temps. Et ces événements ne sont pas des affaires fabuleuses éloignées des désirs des hommes, mais sont au contraire dignes de l'essence d'un champion et conformes au

	caractère d'un souverain car, à l'image de la pleine lune, il est évident et ne fait aucun doute à ceux qui voient juste qu'étant doté de l'intelligence divine, il est honorable et il est absolument proscrit de faire confiance aux paroles contraires à l'évidence reconnue par tous les gens dotés de l'intelligence capables de comprendre l'état futur selon laquelle il a reçu la parole et l'inspiration divines. Les livres de jurisprudence rapportent que tout témoignage contraire à la coutume du Créateur ne peut être accepté. Faut-il croire que le corps d'un champion dans la Chah-nama de Ferdowsi est fait de bronze ? (la fin de ce que l'on a en tête) Ce genre d'histoires mensongères sont inventées dans l'espoir d'inciter à l'effort et au courage et c'est pourquoi les conteurs ont	*Hilaf-ı 'âdet-i Bari'ye şehadetin 'adem-i kabulü kütüb-i fıkhiyyede menkuldür Şahname-i Firdevsi'de bir pehlivanın nefs-i bedeni nuhasdan mahluk idüğine i'tikad lazım mıdır (gayet-i mafiyü'l-bab) Bu makule düruği hikayetler muharrik-i hassa-i gayret ü şecaat olmak ümidiyle masnu' olub bu mülahazaya mebni meddahana ruhsat dahi verilegelmişdir*
Doit-on insérer des harangues et faire des portraits ? **Si dans une occasion importante un général d'armée, un homme d'État a parlé d'une manière singulière et forte qui caractérise son génie et celui de son siècle, il faut sans doute rapporter son discours mot pout mot : de telles harangues sont peut-être la partie de l'histoire la plus utile ; mais pourquoi faire dire à un homme ce qu'il n'a pas dit ? Il vaudrait presque autant lui attribuer ce qu'il n'a**	toujours joui d'une [certaine] licence (et ceci fait aussi partie de la science historique). **Si** un souverain sage comme Platon ou **un général tel Bahram ou un homme puissant parmi les grands de l'État devait prononcer devant un auditoire des paroles fortes sur un sujet important et dans un style particulier et d'une manière appuyée prouvant et illustrant la pensée et l'expérience ainsi que les talents et les capacités qui lui sont propres et qui caractérisent**	*(Bu dahi kava'id-i fenn-i tarihdendir) ki* ***eğer*** *bir padişah Felatun-şi'ar veya* ***bir sipehsaları Behram-envar yahud ekâbir-i devletden bir recl-i sahib-i iktidar bir madde-i mühimme hakkında zat ü zamanının akl u dirayetini ve isti'dad ü kabiliyetini mukayyed ve mübeyyen olur bir tarz-ı mahsus ve tavr-ı mansus ile hisse-dihende-i müstemi'in olur bir kelam-ı metin teveffüh eylemiş olsa kelam-ı mezburu kelime be-kelime nakl ü irad eylemek lazım olduğu***

pas fait ! C'est une fiction imitée d'Homère ; mais ce qui est fiction dans un poème devient à la rigueur mensonge dans un historien. Plusieurs anciens ont eu cette méthode ! Cela ne prouve autre chose, sinon que plusieurs anciens ont voulu faire parade de leur éloquence aux dépens de la vérité.

son temps, il ne fait aucun doute qu'il faille rapporter ces paroles mot pour mot et de telles paroles qui s'inspirent de pensées philosophiques forment la plus grande partie des histoires les plus utiles. Cependant, le fait d'attribuer et d'imputer à une personne quelque chose qui n'ait pas été entendu directement de sa bouche ou qui n'ait pas été tiré et extrait de ses œuvres authentiques est inacceptable et relève seulement des éloges des poètes. Toutefois si éloge et glorification sont acceptables en poésie, ils n'ont pas leur place en histoire et cet usage impropre a été suivi par la plupart des anciens historiens pour la raison que ces derniers, plutôt que de faire attention et de s'appliquer à exprimer la réalité telle qu'elle était, ont préféré et choisi de faire étalage de leur maîtrise des mots et des tournures fleuris et de la prose car le respect des vers et des rimes suffisent à violer et à dénaturer la justesse de l'expression par la prolifération des mots et à corrompre et détruire la force de l'intelligence des paroles ; et c'est en raison de cette vérité que les textes sacrés et les nobles paroles qui sont les trésors du sens le plus profond sont pures et libres du fourreau des mètres et des rimes. Mais hélas, comme ce mal qu'est

kayd-ı te'kidden salimdir ve bu makule hissemend-i mefhum-ı feylesof pesendi olunacak kelamların ziyade enfa' tevarihin cüz'-i a'zamı makamındadırlar Lakin bir kimseye kendüden mesmu' yahud te'lifat-ı sahihesinden müstefad ve mebzu' olmamış bir nesneyi 'atf ü isnad bir madde-i nabeca ve mücerred nazire-i sitayiş-i şu'aradır Amma eş'arda la-be'is olan medh ü sena tarihde bir emr-i nabercadır ve bu reftar-ı na-seza mukteza-yı meslek-i ekser-i müverrihin-i kudemadır ve sebebi anların ancak ifade-i hakikat-i mafiyü'l-bal etmeğe sa'y ü dikkatden ziyade elfaz ü makalde ziynete ve fenn-i inşada arz-ı maharete meyl ü rağbet etdikleridir *zira ri'âyet-i seci' ü kavafi teksir-i kelamla hakk-ı tabiri ihlal ü ifsad ve kuvvet-i mefhum-ı takriri tagyir ve berbad etmeğe bir emr-i kâfidir ve haza'in-i butun-ı ma'na olan ibarat-ı mukaddese ve kelam-ı kübra iglaf-ı evzan ü kavafiden saf ve müberra oldukları bu hikmete müntemadır Lakin ne çare arayiş-i elfaz gava'ili sade-dilan ve sebük-avakili kuvvet-i belagat-i manadan gafil ve şive-i zarafet-i mefahimden zahil eylemekle mukteza-yı tabiat-ı lisan üzere terkib ve tasvib olunmuş bir ibare-i sehl ü lebib her ne kadar manidar ise de sakıt-ı hayz-ı itibardır*

Des portraits

Les portraits montrent encore bien souvent plus d'envie de briller que de s'instruire. Des contemporains sont en droit de faire le portrait des hommes d'État avec lesquels ils ont négocié, des généraux sous qui ils ont fait la guerre**. Mais qu'il est à craindre que le pinceau ne soit guidé par la passion !** Il paraît que les portraits qu'on trouve dans Clarendon sont faits avec plus d'impartialité, de gravité et de sagesse, que ceux qu'on lit avec plaisir dans le cardinal de Retz.

Mais vouloir peindre les anciens, s'efforcer de développer leurs âmes, regarder les événements comme des caractères avec

l'appât des mots éloigne les naïfs et les esprits légers de la rhétorique du sens et leur fait oublier le charme de la grâce de la signification, aussi pleine de sens que puisse être une expression simple et intelligente, composée et appréciée selon les besoins de la nature de la langue, elle n'en perdra pas moins sa crédibilité.

Dans les histoires, la description des formes et traits aussi bien que les dessins et représentations et les portraits et statues créés par des artistes comme dans les albums des Chah-nama n'ont généralement pas pour objectif de décrire et représenter la personne en question en rédigeant sa description exacte ou en traçant ou en dessinant sa statue ou son portrait, mais sont plutôt produits pour le faire briller et le glorifier. Certes l'historien ou l'artiste sont capables de dresser un portrait et une description fidèles des hauts dignitaires de l'État qui sont leurs contemporains et avec lesquels ils sont en relation, mais il n'est pas sûr qu'ils aient été écrits ou dessinés de manière impartiale, sans motivation personnelle. Et quant à la rédaction et à l'exécution des descriptions et portraits des anciens, il

Tevarihde gerek beyan-ı şema'il ü eşkâl ve gerek bazı şehnamelerdeki gibi imal-ı musavvirin olan nakş ü timsal ve tesavir ve heykâl hususları dahi ekseriya ol kimseyi kemakân tarif ü tebyan zımnında kıyafetnamesini bi-aynihi tahrir yahud heykel ve timsalini resm ü tasvir ma'razında olmadıklarından maada belki telmi' ü tebcil içün imal olunurlar Fi'l-vaki müverrih ya musavvir hem-asrı olub kendü ile muarefesi dahi olan kübera-yı devletin alâ vechi's-sıhha hilye ve timsaline gerçi muktedirlerdir lakin bunların bir garaz-ı nefsani zımnında olmayarak bi-tarafane muharrer ve mersum olmuş oldukları pek de malum olmaz Ve eslafın timsal ü kıyafetnamelerini resm ü tahrir etmekde evvela anların hal ü vakıalarını kema yeliku mütalaa-i amika ile mülahaza ve tedkik ederek suver-i mersumeyi vukuat-ı merkumeye tevfik ü tatbik birle anlara layık olur suver [ü] heyakili

lesquels on peut lire sûrement dans le fond des cœurs, c'est une entreprise bien délicate ; c'est dans plusieurs une puérilité.

De la maxime de Cicéron concernant l'histoire : que l'historien n'ose dire une fausseté, ni cacher une vérité

La première partie de ce précepte est incontestable ; il faut examiner l'autre. Si une vérité peut être de quelqu'utilité à l'État, votre silence est condamnable. Mais je suppose que vous écriviez l'histoire d'un prince qui vous aura confié un secret, devez-vous le révéler ? Devez-vous dire à la postérité ce que vous seriez coupable de dire en secret à un seul homme ? Le devoir d'un historien l'emportera-t-il sur un devoir plus grand ?

Je suppose encore que vous ayez été témoin d'une faiblesse qui n'a point influé sur les affaires publiques, devez-vous révéler cette faiblesse ? En ce cas l'histoire serait une satire.

Il faut avouer que la plupart des écrivains d'anecdotes sont plus indiscrets qu'utiles. Mais que dire de ces compilateurs insolents qui, se faisant un mérite de médire, impri-

faut d'abord avoir observé et étudié leurs faits et gestes de manière approfondie comme il se doit afin d'allier et concilier lesdits portraits avec ces événements et graver et inscrire dans la mémoire les images et représentations qui en sont dignes. Or c'est là une lourde tâche bien délicate et s'il ne sied pas à l'historien d'oser avoir recours au mensonge évident et de taire et cacher la vérité, on dit qu'il n'est pas crédible que la plupart des historiens n'aient pas pratiqué le mensonge. Votre serviteur notera toutefois que s'il est vrai que le recours aux mensonges est un grand mal, pour ce qui est de taire la vérité, si de la déclaration d'une vérité découlent des avantages à l'État et à la nation, le silence est malfaisant et devient une sorte de crime. Mais lorsqu'un historien se met à expliquer un sujet, doit-il livrer et annoncer au grand public les secrets qui lui ont été donnés et confiés par l'État ou tout particulièrement par certains hauts dignitaires à condition de les garder pour lui ? Alors que le fait de les dévoiler ne serait-ce qu'à une seule personne serait déjà un crime, doit-il révéler et propager certains secrets dont la révélation était considérée interdite et

ibtida sahife-i hatıra nakş ü tahrir etmeğe muhtac olunur Bu ise pek nazik bir emr-i asirdir ve dahi müverrih kizb-i sarihe ictira ve hakikat-i hali ketm ü ihfa etmek olmaz amma ekser müverrihlerin irtikâb-ı düruğ etmemiş oldukları gayr-ı mutemed bir manadır derler Lakin fakir derim ki fi'l-hakika mükezzebata cür'ât makule-i habais olub amma ketm-i hakikat hususunda eğer bir hakikatin beyanında devlet ü millete bazı menfaat melhuz ise anda sükût mucib-i mazarrat olmağla bir nevi töhmetdir Lakin bir müverrih bir hususu beyana şüruʿ etdikde gerek devletin ve gerek muhassasan bazı kübera-yı devletin kendüye ketm eylemek üzere tevdiʿ ü tahmil eyledikleri esrarı, avamm-ı nasa ifşa ve beyan ve yalnızca bir ferdi bile mahrem etmek mucib-i tühem olmakdan katʿ-ı nazar vakten mine'l-evkat ibahası caiz ü reva görülmeyen bazı sırrı kâffe-i ahlafa *ve belki milel-i ecnebiye ve düvel-i müteferrikaya* ***vaktiyle işâʿa ve ilan ve beyne'n-nas vird-i zeban ü dastan etmeli midir ve bir müverrihin vacibe-i zimmet-i sanatı bir devlet ve milletin lazime-i namus-ı saltanatdan aʿzam ve andan ziyade merʿi ve mültezim midir*** *Şu kadar vardır ki baʿde zaman ahlafa tecarib ü ibret olub bais-i devam-ı*

ment et vendent des scandales comme la Voisin vendait des poisons ?
[…]

De la méthode, de la manière d'écrire l'histoire et du style
On en a tant dit sur cette matière qu'il faut ici en dire très peu. On sait assez que la méthode

indigne depuis une éternité à toutes les générations à venir et même aux nations étrangères et à divers États ainsi qu'au sein de toute la population telle une litanie ou une épopée ? Les devoirs et la responsabilité de l'historien envers son art sont-ils plus grands, plus respectables et plus importants que les besoins de dignité souveraine d'un État et d'une nation ? Néanmoins, mis à part le fait qu'il ne découlera aucun avantage pour le peuple d'ignorer les vérités qui avec le temps serviront d'expérience et d'exemple aux générations futures et assureront la survie de l'État et de gaspiller le papier et l'encre à gâcher les histoires présentes et à troubler et corrompre encore plus et pour longtemps les esprits des idiots par les élucubrations fébriles nées d'hallucinations et d'illusions, il n'est pas raisonnable non plus, sous prétexte de la protéger du poison des vipères ennemies, d'occuper et de tromper une population vivant confortablement à l'abri des flammes de la révolution grâce à la puissante protection de l'État avec des éloges et des consolations insensées en guise de panacée et en lui vendant un poison mortel et en l'exposant à un venin fatal. Certaines histoires anciennes ne recherchent qu'un style limpide et le récit de

devlet olacak hakayıkdan sarf-ı dikkat ederek itlaf-ı kırtas ü midad ile tevarih-i rüzgârı berbad ve hezeyan-ı mahmumane-i evham ü hayalle ba'de bu'din dahi ezhan-ı sebükmağzanı bir mertebe dahi ihlal ü ifsad birle vaktiyle halkın andan hiç faidemend olmayacakları emr-i ezherinden kat'-ı nazar zir-i saye-i hüma-vaye-i vikayesinde asude-i tabiş-i ihtilal müsterihü'l-bal olduğu devletin ahali-i âtiyesine semiyyet-i efa'î a'dadan emniyetleriyçün talim-i terkib-i tiryak-ı faruk etmek bedeline bi-mana mediha ve tesliyetlerle işgal ü iğfal ederek anlara bey'-i semm-i helahil ve amade-i zehr-i katil etmek de bir kâr-ı âkil değildir Tevarih-i atikanın ba'zında mültezem ancak fasahat ve bazı katl ü tedmir-i eşkıyadan ibaret ba'zında dahi ekser makal tarif-i ahval-i harb ü kıtal ve ba'zında ise mültezem kıdem-i emsar ü ümeme dair ahvaldir ve bu müverrihin-i meşhurinin cümlesinin asarını alâ hiddetin mütalaa ve te'emmül es'ab ve herbirini hıfz u ta'akkul ise te'emmül-i mezbur meşakkatinden et'abdır ve

et le style de Tite-Live, sa gravité, son éloquence sage conviennent à la majesté de la république romaine ; que Tacite est plus fait pour peindre les tyrans ; Polybe pour donner des leçons de la guerre ; Denis d'Halicarnasse pour développer les antiquités.

Mais, en se modelant en général sur ces grands maîtres, on a aujourd'hui un fardeau plus pesant que le leur à soutenir. On exige des historiens modernes plus de détails, des faits plus constatés, des dates précises, des autorités, plus d'attention aux usages, aux lois, aux mœurs, au commerce, à la finance, **à l'agriculture, à la population : il en est de l'histoire comme des mathématiques et de la physique ; la carrière s'est prodigieusement accrue. Autant il est aisé de faire un recueil de gazettes, autant il est difficile aujourd'hui d'écrire l'histoire.**
[…]

la destruction et de l'annihilation de brigands ; d'autres se contentent de décrire les guerres et les massacres ; d'autres encore s'appliquent à dépeindre l'état des principaux pays et peuples. Et s'il est fort difficile d'étudier et d'analyser avec précision toutes les œuvres de ces célèbres historiens, le fait de les retenir et de les mémoriser est encore plus pénible que de les étudier de la sorte.

En suivant les règles des maîtres des historiens présents pour la composition d'histoires nouvelles, il est nécessaire d'exposer tous les détails exacts et tous les faits réels et prouvés qui constituent les événements majeurs ainsi que les gouvernements et les règnes et d'étudier et d'examiner les lois et les coutumes, le caractère et la nature, l'état du commerce et de l'agriculture et la concentration de la population de l'État et de la nation. Il existe aussi des histoires qui suivent le style des sciences mathématiques et géométriques, **ou des sciences naturelles et des affaires administratives. Bref, de même que la variété dans les écrits et l'usage de synonymes est sans limites et sans fin, en histoire aussi les voies et les manières sont multiples et nombreuses ; et autant il est aisé et facile d'obtenir et de recueillir les**

üstadan-ı müverrihin-i zaman kaidesince tarih-i cedid zabtında vekayi-i külliyenin mütevakkıfe oldukları umur-ı cüz'iyye-i sahiha ve ef'al-i müsbite-i muhakkıkayı ve hükümet ü saltanatı beyana ve kavanin ü âdat ve emzice vü tabiat ve emr-i ticaret ü ziraat ve tahaşşüd-i ahali-i devlet ü millet hususlarını mülahaza ve im'âna muhtac olunur ve ulum-ı matemasikiye *ve hendesiye* ***ve hikmet-i tabiiye ve umur-ı nizamiye siyaklarında tarihler dahi vardır Hasıl-ı kelam tahriratda tenevvuat ve tefennün fi'l-ibarat bi-hadd ü payan oldukları gibi tevarihde dahi vadi ve vücuhat vesi' ve firavandır ve evrak-ı havadis-i kevniyyeyi tedarik ü tahsil her ne kadar asan ve eshel ise fi zamanina bu cümle-i üstadan-ı resih zeylinde vech-i layıkı üzere tahrir-i tarih ol kadar a'ser ü eşkeldir***

	feuilles de nouvelles courantes, autant il est de nos jours ardu et difficile d'écrire l'histoire d'une manière digne de figurer à la suite de tous ces savants maîtres.	
	Et la nature et la tournure des histoires que racontent les soi-disant historiens qui ne savent même pas encore en quoi consiste cette noble science de l'histoire sont confuses et embrouillées telles celles des conteurs, car ces ouvrages sont indifférents au droit, aux lois, aux coutumes, à la morale et à la nature des principaux éléments qui forment les États et les peuples dont ils prétendent écrire l'histoire générale, ainsi qu'aux changements survenus dans ces matières et aux causes de leurs transformations et se détournent du récit des affaires importantes de ce genre pour se contenter de faits quotidiens sans importance et remplissent entièrement ces ouvrages de détails tels des circonstances individuelles et des événements particuliers.	*Ve bu fenn-i celil-i tarihin ne olduğundan henüz haberdar değil iken müverrih geçinen müteverrihlerin manend-i meddahan kıssaları misl ü meslekleri müşevveş ü muhteldir zira bunlar tevarih-i 'âmmesine mutasaddi oldukları devlet ü milletin ve anların a'zam eczasının hukukunu ve kavanin ü âdetini ve ahlak ü tabiatını ve bu hususatın tebeddülatını ve esbab-ı inkılabatını beyandan igmaz ve bu makule umur-ı mühimmeyi ifadeden i'raz birle ancak vukuat-ı cüz'iyye-i yevmiyye ile iktifa ve tarihlerini ahval-i efrad ve havadis-i ahad makulesi furu'âtla reside-i derece-i imtila eylemişlerdir bu dahi bi irtiyabdır ki*
On exige que l'histoire d'un pays étranger ne soit point jetée dans le même moule que celle de votre patrie. Si vous faites l'histoire de la France, **vous n'êtes pas obligé de décrire le cours de la** Seine **et de la** Loire ; **mais, si vous donnez au public les conquêtes des** Portugais en Asie, **on exige une topographie des pays découverts. On**	**Par ailleurs il ne fait aucun doute qu'un historien devant préparer et composer une histoire concernant un pays étranger ne pourra pas la former et la fondre dans un moule identique à celui d'une histoire qu'il aurait établie et rédigée pour son propre pays. Par exemple, si dans l'histoire qu'il**	***bir müverrih memleket-i ecnebiyeye müteallik tertib ve temhid edeceği tarihi kendü memleketine dair zabt ü takyid edeceği tarih kalıbına bi-aynihi isaga ve ifrağ etmeğe kudretyab olmaz Mesela müverrih**-i fakir Memalik-i Devlet-i Aliyye-i müstahseni'l-mesalike dair **tertib edeceğim tarihde hasbe'l-iktiza nehr-i** Nil **ve nehr-i** Tuna*

veut que vous meniez votre lecteur par la main le long de l'Afrique **et des côtes de la** Perse et de l'Inde ; **on attend de vous des instructions sur les mœurs, les lois, les usages de ces nations** nouvelles pour l'Europe.	**rédigerait** des contrées aux chemins admirables de l'État Sublime votre serviteur **devait parler du** Nil **et du** Danube**, je ne ressentirais pas le besoin de décrire et d'expliquer l'itinéraire de leur cours dans les contrées en question. En revanche, si je devais décrire et conter les forteresses et les villes** qui ont été à nouveau conquises pendant les conquêtes de la campagne du Hedjaz réalisée par la grâce et avec l'aide de Dieu sous le règne du présent empereur conquérant, **j'aurais à dépeindre la géographie particulière de la nouvelle région en question, voire même à tracer et dessiner une carte séparée des côtes de la mer de** Bassora **et de cette zone** jusqu'au Yémen **et à décrire et commenter la morale et les croyances et les mœurs et les coutumes des peuples et des souverains de la zone en question.**	***yazılmak lazım gelse anların memalik-i mezbure-i ma'murede siyak-ı cereyan ü mesaliklerini tarif ü tavsife muhtac değilim Lakin*** *bi-avn ü inayet-i Huda bu ahd-i şehinşah-i kişver-güşada* ***vuku bulan fütuhat-ı sefer-i*** *Hicaz'da müceddeden feth ü küşad olunan* ***kıla' u biladı tafsil ü beyan edecek olduğumda arazi-i cedide-i mezkûrenin coğrafya-yı mahsusasını ve sevahil-i Bahr-ı Muhit-i*** *Basra ve Yemen'e kadar* ***ol havalinin bir müstakilce haritasını bile resm ü tasvir ve havali-i mersume milel ü hükümranlarının ahlak ve tabiatlarını ve akaid ve töre ve âdetlerini takrir ü tefsire muhtac olurum***
Nous avons vingt histoires de l'établissement des Portugais dans les Indes ; **mais aucune ne nous a fait connaître les divers gouvernements de ce pays, ses religions, ses antiquités**, les brames, les disciples de saint Jean, les Guèbres, les banians. Cette réflexion peut s'appliquer à presque toutes les histoires des pays étrangers. On nous a conservé, il est vrai, des lettres de Xavier et de ses successeurs. On nous a donné des	**Il existe de nombreuses histoires, anciennes et récentes, sur les campagnes** d'Andalousie, d'Iran et d'Europe, **mais je n'en ai vu aucune qui traitât des divers États et peuples de ces régions et de leurs lois, de leurs religions, de leurs sectes, de leurs coutumes et de leur hiérarchie ;** elles n'exposent et n'expliquent que des matières comme les guerres, les costumes, les lan-	*Endülüs ve İran ve Frenk* ***seferlerine dair atik ve cedid vafir tevarih olub lakin anlarda akalim-i mezburenin düvel-i muhtelife ve milel-i mütenevviesini ve kavanin ve edyan ve mezahib ve âdat ve kıdemini beyan eder hiçbir tarih manzur-ı ayn-ı im'ân olmamışdır*** *ve anlar ancak akvam-ı mezburenin cenkleri ve kıyafetleri ve lisan ve mükâlemeleri ve bazı şurut-ı musalahaları gibi maddeleri i'lam ü ifham ederler*

histoires de l'Inde, faites à Paris d'après ces missionnaires qui ne savaient pas la langue des brames. On nous répète dans cent écrits que les Indiens adorent le diable. Des aumôniers d'une compagnie de marchands partent dans ce préjugé ; et dès qu'ils voient sur les côtes de Coromandel des figures symboliques, ils ne manquent pas d'écrire que ce sont des portraits du diable, qu'ils sont dans son empire, qu'ils vont le combattre. Ils ne songent pas que c'est nous qui adorons le diable Mammon et qui lui allons porter nos vœux à six mille lieues de notre patrie pour en obtenir de l'argent. Pour ceux qui se mettent dans Paris aux gages d'un libraire de la rue Saint-Jacques et à qui l'on commande une histoire du Japon, du Canada, des îles Canaries, sur des mémoires de quelques capucins, je n'ai rien à leur dire.	gues, les traités et certaines des conditions de paix des peuples en question.	
C'est assez qu'on sache que la méthode convenable à l'histoire de son pays n'est point propre à décrire les découvertes du Nouveau-Monde ; qu'il ne faut pas écrire sur une petite ville comme sur un grand empire ; qu'on ne doit point faire l'histoire privée d'un prince comme celle de France ou d'Angleterre.	**Cependant, il est évident qu'il est conforme aux règles reconnues et en vigueur de la science de l'histoire que lorsqu'un historien rédige l'histoire de son propre pays il ne parle guère en long et en large des terres nouvellement découvertes et que l'histoire d'une petite ville ne soit pas décrite avec autant d'ampleur et de détail que celle d'un grand État** et	***Gerçi bir müverrih kendi devlet ve memleketi tarihini tahrir esnalarında yeni dünyanın arazi-i mekşufe-i cedidesinden medid ve tavil bahs ü tafsil ve bir küçük beldenin tarihini bir devlet-i vasiʻa tarihi kadar bast ü tafsil*** *ve Mısır ve Bağdad gibi vüzera-yı uzzam-ı devletden bir vali taht-ı livasındaki kıtanın ve Eflak ve Boğdan misillu bir mülhak beğliğin ve elektörlüğün tarihini bi'l-*

	que l'histoire d'une région comme l'Égypte ou Bagdad sous l'administration d'un des puissants vizirs de l'État ou d'une principauté vassale ou d'un électorat tels la Valachie et la Moldavie **ne soit pas aussi longue et développée que celle du grandiose État Sublime tout entier.**	*cümle Devlet-i Aliyye-i muazzama tarihi kadar medd ü tatvil* ***etmemek hususlarının dahi fenn-i tarih kavaid-i müstahsene-i meriyyesinden oldukları bedihidir***
Si vous n'avez autre chose à nous dire, sinon qu'un barbare a succédé à un autre barbare sur les bords de l'Oxus et de l'Iaxarte**, en quoi êtes-vous utile au public ?**	Hélas, **quelle utilité et quel exemple peut-il y avoir pour l'État et sa population lorsque**, manquant d'événements dignes d'être inscrits dans les pages du temps, **on commence à décrire**, comme on le ferait avec des jongleurs et leurs jouets ou des funambules, **le détail des circonstances des fêtes et réceptions et que l'on répète inutilement en long et en large les processions et les honneurs ainsi que les cérémonies bien connues de l'État ?**	*Heyhat ki şayan-ı ketb-i sahife-i zaman olur havadisat bulunmayan evkatde manend-i na-saz-ı tarif-i baziçe-i dest-efşan ü resenbaza agaz ve* ***tafsil-i ahval-i sur u ziyafat ve kayd-ı selasil ü tevcihatla rüsum-ı malume-i devleti bila ta'il her bar tekrar ederek kelamı dûr ü deraz eylemekden devlet ü ahalisine ne menfaat ü ibret hasıla olabilir***
Ces règles sont assez connues ; mais l'art de bien écrire l'histoire sera toujours très rare. On sait assez qu'il faut un style grave, pur, varié, agréable. Il en est des lois pour écrire l'histoire comme de celles de tous les arts de l'esprit ; beaucoup de préceptes et peu de grands artistes. **[…]**	**Bien que les règles précitées concernant l'enregistrement des événements et la méthode de composer une histoire utile soient gravées dans la mémoire de la plupart des historiens et qu'ils aient vu le miroir d'acier reflétant les lumières des œuvres des auteurs pleins de sagesse et de force, les historiens capables d'enregistrer et de composer l'histoire comme il se doit sont quand même bien rares. Il est bien connu qu'en histoire il faut un récit et un**	***Eğerçi bu zikr olunagelen kavaid-i zabt-ı vekayi ve usul-ı tertib-i tarih-i nafi' ekser müverrihlerin ke'n-nakşi fi'l-hacer menkur-ı levh-i hatırları ve envar-ı asar-ı erbab-ı fazl ü iktidardan mün'akis mir'at-ı fulad menazırları olmuş ise de tarihi kema hüve hakkuhu zabt ü tanzime kadir müverrihler yine pek nadirdir Malumdur ki tarihde bir metin ve 'iyan ve mütenevvi' ve latif sebk ü ibare olmak ve hasbe'l-ahval elfaz-ı mermuze kullanmak lazımdır Hasılı***

texte forts et clairs et variés et plaisants et, selon les cas, des paroles allusives. Bref, les règles de l'écriture en histoire sont les mêmes que les règles et coutumes des autres arts de l'esprit, mais bien que les règles et méthodes de toutes les professions et de tous les arts soient nombreuses et variées, les maîtres parfaits et doués sont toujours peu nombreux et rares. D'ailleurs, en raison du peu de connaissance que l'historien plein de défauts que je suis a des règles importantes qui conquièrent l'âme et des grands avantages semblables à un élixir présentés dans cette introduction, c'est chose évidente que, selon le dicton (l'idiot a le cœur sur la langue, tandis que le sage a la langue sur le cœur), ma faiblesse et mes erreurs apparaîtront dans mes œuvres au vu des gens de savoir. Il est donc évident, mais aussi prié, que les fins connaisseurs des sciences et les spécialistes des illustres allusions que sont les sages pleins d'équité voudront bien me pardonner mes nombreuses fautes.	***tahrir-i tarihin kavaidi sair cemi'-i sanayi-i akliyyenin kavaid ü avaidi gibidirler amma gerçi her pişe ve hünerde kavaid ve usul müteaddid ve ekserdir Lakin üstad-ı kâmil ve hünerver yine daima akall ü enderdir*** *Hatta bu mukaddimatda tarif ü takrir olunan kavaid-i mühimme-i dilpezir ve fevaid-i azime-i iksir-nazirden müverrih-i pür-taksirin dahi kıllet-i bezaası sebebiyle acz ü kusuru (kalbü'l-ahmaki fî fihi ve lisanü'l-âkıli fi kalbihi) mısdakınca asarından malum-ı erbab-ı fühum olur bir mana olmağla nükteşinas-ı hakayık-ı ulum ve aşina-yı ima-yı fühum olan fuzala-yı nısfet-intimadan kusur u küsuruna afv ile muamele buyurulacağı hüveyda ise de müstercadır*

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ahmed Cevdet Paşa, *Ta'rîh-i Cevdet*, vol. I, Istanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1302 (1885) ; vol. VI, 1309 (1892) ; vol. XI et XII, 1301 (1884).

Balcı (Sezai), « Bir Osmanlı-Ermeni Aydın ve Bürokratı: Sahak Abro », *in* İbrahim Erdal, Ahmet Karaçavuş dir., *Osmanlı Siyasal ve Sosyal Hayatında Ermeniler*, Istanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009, p. 105-138.

Bianchi (Thomas-Xavier), *Notice sur le premier ouvrage d'anatomie et de médecine imprimé en turc*, Paris, L.-T. Cellot, 1821 ; reprod. dans Aykut Kazancığil, *XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Anatomi Şanizade-Bianchi*, Istanbul, Özel Yayınlar, 1991, p. 33-80.

Bossut (Charles), *Cours de mathématiques à l'usage des élèves du corps royal du génie*, Paris, C.-A. Jombert, 1781-1782, 3 vols.

Eldem (Edhem), « El-hayretü'l-azime fi'l-intihalati'l-garibe: Voltaire ve Şanizade Mehmed Ataullah Efendi », *Toplumsal Tarih* 237, sept. 2013, p. 18-28.

Friedrich II, *Des Königs von Preussen Majestät: Unterricht von der Kriegs-Kunst an seine Generals*, Francfort-Leipzig, 1761 [URL : vd18.de/de-bsb-vd18/content/pageview/31853486, dernier accès : 17/05/2014].

Frédéric II, *Instruction militaire du roi de Prusse pour ses généraux, traduite de l'allemand par M.* [Georg Rudolf] *Faesch*, Francfort-Leipzig, J. G. Eslinger, 1761.

Handjéri (Alexandre), *Dictionnaire français-arabe-persan et turc*, Moscou, Université impériale, 1841, t. II

Michaud (Joseph-François), Poujoulat (Jean-Joseph-François), *Correspondance d'Orient, 1830-1831*, Paris, Ducollet, 1833, vol. II.

Münif Efendi trad., *Muhâverât-i Hikemiye*, Istanbul, Cerîdehâne Matbaası, 1276 (1859)

Neumann (Christoph), *Das indirekte Argument, ein Plädoyer für die Tanzīmāt vermittles der Historie – die geschichtliche Bedeutung von Ahmed Cevdet Paşas Ta'rīh*, Munster-Hambourg, Lit Verlag (coll. *Periplus parerga* 1), 1994.

Neumann (Christoph), *Araç Tarih Amaç Tanzimat*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

Özege (M. Seyfettin) éd., *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*, Istanbul, Fatih Yayınevi Matbaası, 1971-1979.

Öztürk (Nurettin), « XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Voltaire ve Rousseau Çevirileri », *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* XII, 2002.

Raczyński (Edward), *Dziennik Podróży do Turcyi odbytey w roku MDCCCXIV*, Wrocław, Wilhelm Bogumił Korn, 1823.

Raczynski (Edward), *1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyahat*, trad. Kemal Turan, Istanbul, Tercüman: 1001 Temel Eser, 1980.

Şanizade [Mehmed Ataullah Efendi], *Tarihi*, vol. I, Istanbul, 1284 (1867) ; vol. II, Istanbul, Trabzonlu Bakırcıbaşı Mehmed Efendizade Süleyman Efendi Matbaası, 1290 (1873) ; vol. III, Istanbul, Ceride-i Havadis Matbaası, 1291 (1874) ; vol. IV, Istanbul, [Ceride-i Havadis Matbaası,] [1291 (1874)].

Şânî-zâde [Mehmed Ataullah Efendi], *Târîhi* [*Osmanlı Tarihi (1223-1237/1808-1821)*,] éd. Ziya Yılmazer, Istanbul, Çamlıca, 2008.

Störck (Anton Freyhern von), *Medicinisch-praktischer Unterricht für die Feld und Landwundärzte der österreichischen Staaten*, Vienne, Trattner, 1776.

Strauss (Johann), « The *Millet*s and the Ottoman Language : the Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th-20th Centuries) », *Die Welt des Islams* 35/2, 1995, p. 189-249 [URL : www.jstor.org/stable/1571230, dernier accès : 17/05/2014].

Toderini (Giambattiste), *De la littérature des Turcs*, trad. Antoine de Cournand, Paris, Poinçot, 1789, vol. I.

[Voltaire,] « De l'histoire », in *id.*, *Contes de Guillaume Vadé*[, Genève, Cramer] (coll. *Complette des œuvres de Mr. de Voltaire* V), 1764, p. 255-262.

Voltaire, « Histoire », in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres : mis en ordre & publié par M. Diderot* […] *;* […]*, par M. D'Alembert*, vol. VIII, Paris, Briasson, [1765,] p. 220-225.

[Voltaire,] « De l'histoire », *in id.*, *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques, & c.*, t. II, Genève, Cramer (coll. *Complette des œuvres de Mr. de Voltaire* XV), 1771a, p. 382-387.

[Voltaire,] « De l'histoire », *in* Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, t. VII, [Neuchâtel, Société typographique,] 1771b, p. 17-89.

Voltaire, « Histoire », *Œuvres complètes de Voltaire*, t. XLII, *Dictionnaire philosophique*, t. VI, [Kehl,] Société littéraire-typographique, 1785, p. 249-288.

Voltaire, « Le pyrrhonisme de l'histoire, par un bachelier en théologie (1768) », in *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*, t. XLIV, *Mélanges*, t. VIII, Paris, Firmin Didot frères, 1831, p. 383-485.

Voltaire, *Hikâye-i Hikemiye-i Mikromega*, trad. Ahmed Vefik Pacha, Istanbul, İst. Bâb-ı Âlî Karşısında 57 Adetlu Matbaa, 1288 (1872).

Voltaire, *Œuvres complètes : nouvelle édition avec notices, préfaces, variantes, table analytique… -XIX- Dictionnaire philosophique*, t. III, Paris, Garnier frères, 1879

Voltaire, « Histoire », *in id.*, *Œuvres complètes*, p. 346-370.

Voltaire, « Historiographe », *in id.*, *Œuvres complètes*, p. 370-373.

Zülfikar (Mükerrem Bedizel), *Tabîp Şânî-zâde Mehmed Atâullah: Hayatı ve Eserleri*, Istanbul, Özel Yayınlar, 1991.

Edhem Eldem, *Début des Lumières ou simple plagiat ? La très voltairienne préface de l'*Histoire *de Şanizade Mehmed Ataullah Efendi*

L'*Histoire* de Şanizade Mehmed Ataullah Efendi (*Şanizade Tarihi*), rédigée dans les années 1820 et publiée près de cinquante ans plus tard, est précédée d'une préface (*mukaddime*) qui comporte des indices d'une influence occidentale. Une étude systématique du texte en question révèle qu'au-delà d'une innocente inspiration, Şanizade était allé jusqu'à plagier l'article « Histoire » que Voltaire avait rédigé pour l'*Encyclopédie* et retravaillé par la suite. Étant donné la réputation d'agent de modernité de Şanizade, la question est de savoir si cet acte, bien que peu honnête, pourrait être interprété comme un hommage discret à Voltaire et un désir d'exposer le public ottoman à l'enseignement des Lumières. Si l'étude de la préface révèle effectivement qu'il s'agit d'une adaptation plutôt que d'une traduction fidèle, il apparaît bien vite que l'objectif poursuivi, loin de vouloir faire connaître la pensée du philosophe, consistait au contraire à la dénaturer afin de la rendre compatible avec l'idéologie et la culture politique ottomanes de l'époque. Il en résulte donc un texte défiguré par des rajouts, des omissions et des distorsions et qui, tout en dévoilant les limites intellectuelles et l'opportunisme de Şanizade, montre à quel point une étude critique des textes ottomans de cette période reste à faire.

Edhem Eldem, *Early Enlightenment or Mere Plagiarism? The Very Voltairian Preface of Şanizade Mehmed Ataullah Efendi's* History.

Şanizade Mehmed Ataullah Efendi's *History* (*Şanizade Tarihi*), penned in the 1820s and published almost fifty years later, starts with a preface (*mukaddime*) bearing traces of a probable western influence. A systematic analysis of this text shows that far beyond an innocent inspiration, Şanizade had gone so far as to plagiarize Voltaire's article on "History," which he had written for the *Encyclopédie* and later reworked. Given Şanizade's reputation as an agent of modernity, one may wonder whether this may have been a covert homage to Voltaire, together with an attempt to expose the Ottoman public to the teachings of the Enlightenment. Although a close look at the preface does indeed reveal that this was an adaptation rather than a faithful translation, it also appears that Şanizade's actual intent, far from introducing the philosopher's ideas, was to alter it completely in order to render it compatible with the Ottoman ideology and political culture of the time. The result is a text disfigured by additions, omissions, and distortions, and which, apart from revealing Şanizade's intellectual limits and opportunism, shows to what extent a critical study of Ottoman texts of the period is still wanting.

CONTROVERSIES AND CONTRADICTIONS: THE TURKISH (OR OTTOMAN) HOUSE

The difficulties of studying "traditional" Turkish – or Ottoman – houses are quite formidable. At the very beginning, there is the choice of terms: the former implies that in the Ottoman Empire the Turkish building tradition was part of what in German is sometimes called the *Leitkultur*, or the dominant culture within a civilization encompassing people of varying religions and ethnicities, to say nothing of the gender difference.

Muslim males fluent in Ottoman Turkish represented this *Leitkultur*, while non-Muslims and to a more limited extent, non-Turkish Muslims imitated this domestic culture, with the caveat that Christians and Jews came only "as near as they dare[d]."[1] S. H. Eldem, the doyen of Turkish architectural historians, once defined "the Turkish house" as "a type of house that established itself and developed within the borders of the former Ottoman Empire, within the regions of Rumelia [the Ottoman Balkans], to use an old expression. Lasting for about five hundred years it developed its own special characteristics."[2] By contrast the term of "Ottoman house" in my feeling is more neutral as it simply denotes the

Prof. Dr. Suraiya Faroqhi, Ludwig-Maximilians-Universität, Institut für den Nahen und Mittleren Osten, Veterinärstrasse 1, 80539 München, Germany; İstanbul Bilgi Üniversitesi, Tarih Bölümü, Eski Silahtarağa Elektrik Santralı, Kazım Karabekir Caddesi No: 2/13, 34060 Eyüp/İstanbul, Turkey.
suraiya.nfaroqhi@gmail.com,
suraiya@lrz.uni-muenchen.de

[1] The wording is by Paul Rycaut, cited in Kuban, *The Turkish Hayat House*, p. 232.
[2] Eldem, *Türk Evi Plan Tipleri*, p. 11.

Turcica, 45, 2014, p. 321-354. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032672

period in which most of these dwellings were built. But for the eminent architectural historian D. Kuban, this expression evidently was objectionable as he once responded to its use by a colleague with a pithy expression of disapproval: "sic!"[3]

In formulating the questions to be treated, the present discussion owes a great deal to the seminal work of C. Bertram. At the intersection of literary studies and art history, Bertram's work provides a perspective on social and political ideologies of the late 1800s and early 1900s insofar as they are relevant to housing. In a sense, the present report on recent and not so recent research is an attempt to place Bertram's book into a historical context. For I plan to focus on the connection between material culture and social history while including as far as possible the 18th and sometimes even the 17th century. As a result, I adopt a perspective that is in some ways similar to, but in other ways rather different from the central concerns of C. Bertram.[4] For as the subtitle of her book indicates, she is interested in the manner in which late Ottoman and early Republican authors conceptualized "home," an enterprise which involves delving into the emotions of the subjects to be studied, at least in so far as the latter have expressed them in writing. On the other hand, we don't know very much about the way in which Ottomans of the period before about 1880, when novels entered the literary scene, visualized "home." Thus in dealing with older domestic architecture, we cannot refer to emotions, but have to adhere quite closely to the evidence provided by the surviving structures and, more importantly, the often rather dry enumerations contained in archival documents.

THE TRANSITORY CHARACTER OF HOUSES AND IMPERIAL NOSTALGIA

We will begin with a contradiction which C. Bertram has already emphasized, in my view with ample justification.[5] On the one hand, while in certain parts of Central or Eastern Anatolia building stone is readily available and has quite often served for the construction of private residences, in Istanbul and Bursa at least the inhabited floors of such houses have been normally made of wood. On the "ideological" level,

[3] Kuban, *op. cit.*, p. 43.
[4] Bertram, *Imagining the Turkish House*.
[5] *Ibid.*, p. 17.

the wooden house thus possesses a greater importance than its more permanent – but provincial – counterpart built of stone; however this observation does not apply, or at least applies to a much lesser extent, to scholarly studies which do often emphasize regional diversity.

Yet for many authors the perishable character of these buildings – and in certain cases their very disappearance – has been an important part of the aura surrounding them.[6] Some commentators have linked this "transitory" character of private housing, as opposed to the mosques, schools and sultanic palaces normally built of stone and thus "for eternity," to the nomadic character of the Turks that arrived in Anatolia from the 11th century onward and who must have lived in tents.[7] It is hard to discern whether this connection once existed in the real world, or whether historians have imagined it out of motives combining in varying shares, nationalism and nostalgia for some dimly perceived "origins."

Furthermore, at least by implication, persons who inhabited houses destined to soon perish without leaving a trace also manifested their modesty and deference to the sultans, sometimes described as "God's shadow on earth." Or at least that was the interpretation of the French architect Jean-Nicolas Huyot, who summarized his impressions of well-to-do Ottoman residences at the beginning of the 19th century.[8] The same author also noted that the dwellings of Greeks and Armenians were normally built of grey stone or of stone painted grey. Thus, at least to the present author, it seems unlikely that in Istanbul around 1800 there was any special prestige attached to this more permanent building material.[9]

Furthermore in my perhaps jaundiced opinion, the high value placed on "perishable living quarters" may well reflect 20th- or 21st-century ideas more than the thinking of the 1600s or 1700s. For when the Ottoman-Armenian scholar Eremya Çelebi (1637-1695) discussed the danger of fire occasioned by wooden buildings, none of his contemporaries seems to have answered that this kind of construction was motivated by respect for God or the sultan, or else that it served as an acknowledgement of the fact that human life was – and is – so transitory. Rather, the presumably wealthy people with whom Eremya had discussed the issue

[6] Bammer, *Wohnen im Vergänglichen*.

[7] Arel, *Osmanlı Konut Geleneğinde Tarihsel Sorunlar*; see Kuban, *op. cit*., p. 85 on the symbolism of light, transitory structures.

[8] Pinon, "Le voyage."

[9] However prestige was attached to colour: while Muslims painted their houses a brownish red, for non-Muslims dark colours including gray were de rigeur: *ibid*., p. 229.

emphasized quite mundane concerns, especially the fact that wooden structures could be larger and more elaborate as they were cheaper to build, an explanation that, in view of the high risks involved, Eremya apparently recorded with some disapproval.[10] While this author did believe that fires might be a punishment of God for the sins of mankind, he also regarded wooden houses as firetraps that people with the necessary means would do well to avoid.

Be that as it may, given frequent fires and also the natural aging of wood, in Istanbul there are virtually no wooden houses older than the 18th century, apart from the Amcazade Yalısı in Anadoluhisarı on the Asiatic shore of the Bosporus, long neglected and recently much restored.[11] Moreover new work by T. Artan on the constantly shifting locales of the grand viziers' residences cum offices in the 1500s, 1600s, and 1700s has shown that attacks by janissaries voicing their discontent with the current grand vizier almost routinely led to the firing of the domicile in question. The latter was then rebuilt somewhere in the vicinity of the Topkapı Palace, but by no means necessarily on the same site as the earlier structure.[12]

Thus even at the highest level, Ottoman residences were not permanently fixed points in the cityscape. At one time the grand vizier even moved to a different part of the city altogether, as Artan has identified a palace housing this dignitary in the vicinity of the Süleymaniye; even today with sidewalks and asphalted streets, it takes a pedestrian about 20 min. to get from this locality to the Topkapı Palace. But wherever they may have been located, these structures today are no more than a vague memory "shrouded by the mists of time."[13] The only surviving palace of a grand vizier is that of İbrahim Paşa (d. 1536), who served Süleyman the Magnificent in the latter's youth and who innovated by building his palace in stone; but perhaps mindful of the latter's bad end, virtually none of his successors seems to have followed his example.[14]

10 Andreasyan, "Eremya Çelebi Yangınlar Tarihi," p. 73.

11 Kuban, *op. cit.*, p. 83, places its construction in 1699-1700; see also Eldem, Ünver, *Amucazâde Hüseyin Paşa Yalısı*; Bachmann, "The *Amcazade Yalısı*."

12 Artan, "The Making." Recently Ayşe Hilal Uğurlu and Aysel Yıldız have orally presented their research on the same question: "Babıali'nin Mevkii ve Mimarisi üzerine bir Değerlendirme" at the conference "Osmanlı Tarihini Görünür Kılmak," organized by Fatih University and Istanbul Bilgi University on 15 May 2013.

13 Artan, "The Kadırga Palace."

14 Atasoy, *İbrahim Paşa Sarayı*.

As for the city of Bursa, a few wooden houses go back to the 18th and perhaps even to the 17th century; S. H. Eldem has opined that Bursa had a residential culture of its own that adopted Istanbul motifs only to a limited extent.[15] One of the surviving houses, exact date of construction unknown, which local folklore once claimed to be the site where Mehmed the Conqueror (r. 1451-1481) was born in 1432, after a thorough restoration now serves as a museum of domestic culture.[16]

Architectural historians who obviously prefer those houses that are still extant, thus usually need to deal with relatively recent structures. In part, the prevalence of fairly modern houses in Istanbul and Anatolian towns must be due simply to urban growth; for it has turned out that in the later 19th and early 20th centuries or – put differently – in the period just before the catastrophes of the Balkan Wars and World War I, there was a good deal of urbanization and a concomitant building boom in many Ottoman towns. A study of Avanos, a little Central Anatolian town in the Nevşehir area, has shown that most of the "traditional" houses which here – for the historian's convenience – often feature dates, were in fact built during the later 1800s and early 1900s.[17] In this area building stone is in relatively ample supply; and as rebuilding due to previous decay thus must have been less frequent than elsewhere, new buildings quite often were erected on the previous sites of gardens or empty lots.

A similar observation applies to the township that in Ottoman times was known as Sinasos, now Mustafapaşa near Ürgüp, which before the population exchange of 1923 was home mainly to Anatolian Greeks: here too, the dated buildings typically are from the late 19th and early 20th centuries.[18] The situation is no different in Sivrihisar in the western part of Central Anatolia and also in the small Aegean town of Birgi; architectural historians have produced careful catalogues which individually record the old houses of these two towns.[19] Most remarkably, the famous Çakırağa Konağı of Birgi, which in Turkey has become emblematic of "traditional domestic culture," according to recent experts probably dates no further back than the early 1800s.[20] Similarly the careful

[15] Eldem, *op. cit.*, p. 33, p. 35.
[16] Pinon, *art. cit.*, p. 229.
[17] Esmer, *Avanos'un Eski Türk Evleri*.
[18] Balta ed., *Sinasos*, p. 125, p. 126, p. 152.
[19] Sayan, *Sivrihisar Evleri*; Ünal ed., *Birgi*, p. 141-155.
[20] Kuban, *op. cit.*, p. 62, assigns this building to the 18th century; on p. 59 we find the date of 1830. Perhaps construction took place in stages.

study of Afyon by St. Yérasimos, P. Pinon, and A. Borie, also deals with dwellings that date to the second half of the 19th and the beginning of the 20th century.[21] Moreover if the present author's testimony is admissible, a recent visit to the "museum town" of Safranbolu has shown that here as well, most of the extant residences date to the reigns of Abdülhamid (r. 1876-1909) and his successor Mehmed Reşad (1909-1918). However Safranbolu's public buildings including several mosques and business-related buildings are much older, bearing inscriptions from the 1600s; and there even survive a few ancient dwellings, one of them from the 17th century. [22]

In this context, it bears remembering that the Nevşehir-Ürgüp area and the region of Safranbolu escaped most of the fighting during the war-torn years between 1912 and 1922. Thus there was no need to rebuild large sections during the later 1920s and the 1930s, as did happen for instance in Uşak, where the Greek army before retreating set fire to large sections of the town.[23] But even so, most houses in these Central Anatolian localities are no more than a hundred or a hundred and ten years old.

Given these observations, it makes sense to postulate significant urban expansion during the last quarter of the 19th and the first decade of the 20th century, not merely in major cities such as Istanbul, Salonika or Izmir, places for which this fact has long been known, but also for Anatolian towns of relatively small size. In the case of Tokat and Afyon, Yérasimos, Pinon and Borie have studied the – generally undated – streets and the – often dated – pious foundations of the two old towns, still relatively intact at the time of their visits, and come up with tentative chronologies. In Tokat there was apparently no Byzantine settlement of any significance, but due to the foundations of the Danişmend dynasty, it is possible to follow changes in urban form from the middle of the 12th century onward; and as the town soon became a commercial centre of some significance, the impressions of visitors both foreign and Ottoman are also helpful. In the case of Afyon, less well placed when it came to major trade routes, mosques, fountains, and schools show that the town went through periods of expansion and stagnation through the Seljuk, post-Seljuk, and Ottoman periods. A major growth spurt occurred in the late 1800s and early 1900s, partly due to the arrival of immigrants (*muhacir*)

[21] Yérasimos *et al.*, "Essais." In 1991, the same authors had published a study of Tokat: Borie *et al.*, "Tokat."

[22] Bertram, *op. cit.*, p. 29.

[23] Sayan, *Uşak Evleri*.

from the Balkans and partly because of the stimulation provided by the arrival of two separate train lines. Although in 1902, the town suffered greatly from a major fire, reconstruction was rapid; many of the newly built houses, some dated as early as 1905, were ornate and quite modern by the standard of the times.[24]

Moreover in quite a few towns, the now often literate owners liked to have their names and the dates of construction inscribed over the entrances. We might speculate that the greater security of private property after the Tanzimat reforms had something to do with this increased assertiveness of the better-off townsmen. After all, in the crisis-ridden years of the late 1700s it had been common enough for the Ottoman government to confiscate the inheritances of well-to-do subjects: in the 16th century by contrast such confiscations had been limited to the servitors of the sultans whose status – if not exactly slave-like – did resemble that of slaves in certain respects. Given this state of affairs, some of the large agglomerations of decorative "traditional" houses that feature so prominently on present-day nostalgic posters and in tourism brochures may not even have existed before 1850.[25]

When adopting a broader perspective, we thus encounter a contradiction not just in the evaluation of domestic culture but in our overall vision of the Ottoman 19th century, a period in which the Empire was under severe pressure on the part of its European rivals and a series of Balkan nationalisms that often garnered support from one or another Great Power. Memories of "the glorious pages of Ottoman history" today definitely form part of Turkish national identity; one might thus expect that writers and researchers will execrate the memory of the political figures that governed the Empire during its waning days or at least sidestep the issue. But while such attitudes were not rare in the beginning years of the Turkish Republic, they did not last for very long. Rather, perhaps in conformity with the "nostalgia culture" which has become part of Turkish official consciousness especially since the 1980s, the domestic arrangements of the upper-level bureaucracy serving Abdülhamid II, particularly the suburban villas (*köşk*) inhabited by the latter, have taken on the quality of a model. Typically late 19th- and early 20th-century upper-class domestic culture – no matter that during this period the Empire was on the verge of extinction – is regarded as an example of authenticity and

[24] Yérasimos *et al.*, *op cit.*, p. 199-203.
[25] For an example of such artwork see Bertram, *op. cit*, p. 18.

good taste, before the invasion of the concrete structures that proliferated after the World War II and in many cases, do not have much to recommend them from an aesthetic point of view.

To sum it all up: the houses which 20th-century Turkish architects used as sources of inspiration being for the most part a product of the 19th century, did not represent some "traditional, un-adulterated Ottoman identity."[26] On the contrary, for the most part these structures were due to the cultural hybridization that had begun in Istanbul no later than the 18th century: for already by 1800, Princess Hatice Sultan sister of Selim III (r. 1789-1807) had ordered a seaside villa (*yalı*) in the French neo-classical style from Antoine Ignace Melling.[27] For T. Artan, the 18th century is the period in which patrons and builders sought for alternatives to the "classical" mode of Ottoman building decoration. These people reviewed both Iranian and European sources so as to come up with "something new and different;" for it seems that in the eyes of many patrons by the early 1700s, the older styles had lost much of their previous freshness and vitality.[28]

Presumably given the limited means of most private owners, domestic architectural decoration followed the lead of palatial fashions only with some delay. Even so, there are exceptions proving the rule. Thus in certain rooms of the Topkapı Palace harem, during the very early 1700s wall panels featuring fruit replaced the "florists' flowers" that had been popular ever since the 16th century; perhaps these new styles owed something to Dutch and other still-life paintings. Quite rapidly, this fashion spread to Damascus: by the 1720s a reception room in the latter city featured a decoration based on slices of watermelon served on plates and with small knives stuck in the fruit "ready for the guests."[29] Apparently certain wealthy people in the provinces during the 1700s and 1800s were quite prepared to "try something new," often of Istanbul inspiration; and in the process they might use motifs that ultimately had arrived from outside the Ottoman world, certainly from Iran and Europe but perhaps from more remote places as well.

[26] For an acknowledgement of this situation see Kuban, *op. cit.*, p. 46.

[27] *Voyage*.

[28] Artan, "Art."

[29] See the website of the Cincinatti Art Museum [URL: www.cincinnatiartmuseum.org/explore/collection/collections/?u=6040225]. However differently from what was true in 2007 the photographs visible on this site now do not show the Damascus room (accessed on 17/05/2014).

OUTSIDE OBSERVERS

Presumably around 1900, Turkish architects became interested in the history of Ottoman building after encountering their French or Italian colleagues whose training in the later 1800s routinely included the history of European construction. After all, by this time, talented Ottoman architects quite often went to Paris to study at the École des beaux-arts where they would have been encouraged to find inspiration in their local construction traditions. It is therefore of interest to briefly refer to a few European architects from the later 18th and early 19th centuries who have drawn Ottoman houses and/or written about them.

An important early representative of this group was Antoine Ignace Melling (1763-1831), who lived in Istanbul during the last decade of the 18th century and among other features of the Istanbul cityscape, depicted the chamber where the harem servants in the Topkapı Palace resided, although this image may not have been very realistic.[30] But Melling also showed the interior of a fairly luxurious coffeehouse, which probably was close enough to the reception room in a wealthy Ottoman dwelling.[31] In addition, during the 1830s, when the Kingdom of Greece was still in the process of emergence, foreign visitors produced quite a few drawings of streets, houses and rooms in Athens, at a time when Ottoman buildings as yet predominated in this very modest town.[32] Many of these draftsmen were amateurs; as a result they often knew little about academic conventions and produced "naively realistic" renditions of domestic interiors and public places including coffeehouses, still very much in the Ottoman style.

An important collection of sketches depicting houses in Western Anatolia and Istanbul is due to Jean-Nicolas Huyot (1780-1840). The latter visited the region between 1817 and 1820, where he gained access to the houses of well-to-do Greeks and Armenians, who as previously noted, had adopted Ottoman building styles and domestic culture. But Huyot also visited the Topkapı Palace, where the current ruler Mahmud II (r. 1808-1839) apparently did not spend much time. Huyot's observations are of special value because he had enough time to examine the buildings in detail, prior to drawing ground plans and occasionally façades as well; and he also collected information on the use of different

[30] For a partial reproduction see Kuban, *op cit.*, p. 135.
[31] *Voyage*, image nº 23.
[32] Baumstark ed., *Das neue Hellas*, p. 390-391.

building elements from local informants. Given the spirit of romanticism dominant at the time, Huyot was one of the early representatives of the discourse that described "traditional Turkish houses" as a valuable cultural asset now endangered by increasing contacts with Europe. This discourse has continued to the present day, often without acknowledging the obvious fact that as we have seen, these "traditional" dwellings mostly date from a time in which the wealthier members of Ottoman society were selectively introducing elements from European domestic culture into their homes.[33]

SYSTEMATIC DISCUSSIONS OF "TURKISH TRADITIONAL DOMESTIC ARCHITECTURE"

Three major architectural historians, all of them associated with Istanbul Technical University, so far have attempted systematic discussions of Turkish or Ottoman domestic architecture, namely Sedad Hakkı Eldem (1908-1988), Doğan Kuban (b. 1926), and Metin Sözen (b. 1936).[34] The book by Eldem discussed in the present article, which focuses on ground plans, is only a small example of this author's enormous life's work, which has focused on the buildings sponsored by the Ottoman dynasty and members of the sultans' elite. Among many other studies Eldem has also written a book on the 18th-century sultanic residence of Sa'dabad near Kağıthane on the outskirts of Istanbul, of which only vestiges remain today.[35] Eldem has treated the spatial elements of residential buildings according to their connection with the ground plan: for the plan that the patron and the architect choose determines the number of rooms (*oda*) that the house may contain. At the same time the shape of the hall (*sofa*), which may be at the centre of the dwelling or else form the garden/courtyard front, in turn determines the alignment of the rooms and to a certain extent their number as well.[36]

Sometimes the author makes remarks alluding to historical development, such as the comment that in the course of time, the *eyvan* or

[33] Pinon, *art. cit.*, p. 240.

[34] Among the numerous publications of these authors we will refer to Eldem, *op. cit.*; Kuban, *op. cit.*; Sözen, *Tradition*. The latter text is actually the work of Nevin Kurtay based on the research of Metin Sözen and a team of researchers.

[35] Eldem, *op. cit.*; *id.*, *Sa'dabad*.

[36] Eldem, *Türk Evi Plan Tipleri*, p. 14-15.

subsidiary hall opening onto the main hall or *sofa* may either become part of the latter or else be closed off by a wall and turn into an ordinary room just like all the others.[37] Eldem also touches upon the degree to which Istanbul domestic culture spread – or failed to spread – to the towns of Thrace and north-western Anatolia.[38] But mostly he is concerned not with history but rather with typology, in other words the logic inherent in architectural forms, which encourages builders to pass from one such form to the next. In principle Eldem's work comprises both palatial residences and modest buildings; but as the former often have the more sophisticated ground plans, the attention of author and readers tends to focus on the homes of the elite.

D. Kuban's work on the *Turkish Hayat House* features sumptuous illustrations and the quality of the pictures dramatically shows the technical progress which the production of Turkish books has made during the nearly three decades that separate this work from Eldem's study. Kuban considers that in Turkish domestic architecture the dominant role falls to the veranda on the upper floor of the dwelling (*hayat*). People can reach the *hayat* by a staircase that is often open; both these structures are functionally akin to the courtyard that most urban houses also possess. In later examples this veranda is often enclosed and becomes the central hall, where all the inhabitants of the house may congregate.

Kuban emphasized that the courtyard and the *hayat* were the domain of the women of the household, who after all left the premises only on special occasions. For this author, the difficulty of working in these spaces during the winter indicated that women of the period "accepted the cold as a common ingredient of daily life" and "the concept of cold was different from that of modern man."[39] A feminist historian might comment that since the males of the household did not spend much time at home, there was much less motivation to remedy the discomforts of these residences.

By contrast builders in the Turkish tradition did not adopt the courtyard house that was such a marked feature of dwellings in the Islamic Middle East. Certainly in the Turkish-speaking world builders used the courtyard surrounded by chambers as a ground plan. But they employed it for palaces, theological schools and sometimes dervish lodges, not for

[37] *Ibid.*, p. 17.
[38] *Ibid.*, p. 33.
[39] Kuban, *op. cit.*, p. 138.

private residences. Rather the *hayat* house had an irregular courtyard or garden, enclosed by walls but not by the buildings making up the housing unit, a feature that Kuban linked to the originally semi-rural character of Turkish towns.[40]

The author begins his account with a short reference to the domestic arrangements prevailing in Anatolia from pre-history onward and more specifically to the *eyvan* houses built in Syria during the Middle Ages, emphasizing that this tradition has affinities to the *hayat* house. While rightly pointing out that we know very little about Byzantine dwellings, his brief discussion situates them in "a millennial Middle Eastern architectural tradition."[41] On the other hand, for Kuban the nomadic component of Ottoman society is crucial: in his perspective Turkish towns have developed from nomad encampments and even after becoming nodes of marketing, religious practice and public administration, people still prefer to live in close contact with nature.[42]

In discussing the origin of the Turkish *hayat* house, Kuban accordingly deals with the role of nomad tents; but in this context he makes some realistic observations by which his discourse differs from that current among certain of his predecessors. Thus in analysing depictions of sultanic tents in 18th-century Ottoman miniatures, he points out their resemblance to Islamic palatial architecture rather than to nomad shelters and proposes that once such an architecture had emerged, the makers of tents destined for the elite imitated palaces rather than the other way around; if a subjective comment be permitted here, I find this argument thoroughly convincing. Kuban then attempts to sketch how the "Turkish *hayat* house" emerged in the 16th to 17th centuries, while remaining cognizant of the fact that too few structures survive to allow the historian to move beyond hypotheses. For this author, the decisive development is the changeover from stone as the main construction material to a wooden framework filled with bricks or stones, the development of façades articulated by windows on the street side of the building as well as on the courtyard side, and abundant cantilevering.

This type of house flourished particularly in the 18th century, when the "classical Turkish style found its mature expression only after its emancipation from the heavy burden of the Near Eastern and Anatolian

[40] *Ibid.*, p. 27.
[41] *Ibid.*, p. 30.
[42] *Ibid.*, p. 36.

traditions."[43] For Kuban the centralized plan with an internal hallway was not part of the Turkish tradition from the outset but rather a late development, occurring at a time when contacts to European neo-classical architecture had become commonplace.[44] In the second section of his book, the author then proposed a typology, less germane to the present discussion given the historical focus of our study.

Metin Sözen and Nevin Kurtay, who see Turkish houses as emblematic of the national culture, follow Kuban in pointing out that the builders of these houses after settling in different regions of Anatolia and the Balkans, have picked up elements "that contributed new dimensions to their culture."[45] In this manner they distance their work from a naïve nationalist discourse that assumes that Turkish culture was completely original and sui generis. The authors begin their account by briefly discussing the remains of pre-historic houses that have emerged in excavations, pointing out that certain village dwellings built today are not so different from these ancient structures, at least where the ground plans are concerned. Sözen and Kurtay have also pointed out that the checkerboard plan so characteristic of Roman provincial settlements – and much later American towns – first emerged in Anatolia, although in this latter region it apparently did not survive the end of the Roman Empire. The authors also emphasize that the not very numerous Byzantine houses excavated in Anatolia quite often seem to have possessed an upper floor, with the peculiarity that the staircase was not within but outside the building. Once again, Sözen and Kurtay observe that the Roman courtyard house, which perpetuated a Near Eastern type that had been built over the centuries, did not retain its previous popularity during the Byzantine period. But we do see this type re-emerging in the caravansaries of the Seljuk sultanate (late 11th to early 14th centuries) and later on in the theological colleges (*medreses*), business venues (*hans*) and palaces of the Ottoman period. In Sözen's and Kurtay's account the Byzantine domestic tradition thus seems somewhat episodic, not very closely connected to what had happened before or afterward.

As for the Seljuk period, the authors view the two centuries separating the rise of this dynasty from its precipitous decline as a timespan in

[43] *Ibid.*, p. 57-59, quotation on p. 59.
[44] *Ibid.*, p. 69.
[45] Sözen, *Tradition*, p. 8 (not numbered).

which the rulers and their elites preferred to spend money on the Islamization of their new conquests, through the construction of mosques and theological colleges. Palace building thus remained of limited importance. Furthermore since the sultans were often "on the move," they must have spent a significant amount of their time in tents. Taking up a point previously made by A. Arel, M. Sözen and N. Kurtay show how the patrons of some of the more prominent structures of the period drew their inspiration from these nomadic tents. The remnants of a few Seljuk palaces having been excavated, particularly the famous site of Kubad-abad on Beyşehir Lake, Sözen and Kurtay discuss those structures in some detail. But they emphatically warn their readers that we cannot draw convincing conclusions concerning the habitat of ordinary people if only a few palatial structures are – more or less – known.[46] The discussion of Ottoman houses is relatively short and concentrates on palaces, especially the Topkapı Sarayı, but also the 19th-century structures to which Sözen has devoted much time and attention.

However for Sözen and Kurtay the focus of their study is not historical or typological; in fact this latter aspect also gets rather short shrift. By contrast the authors are interested mainly in regional variability, a question which Eldem and Kuban have also treated but which is perhaps less central to their respective concerns. More than half of Sözen's and Kurtay's book shows the varying domestic structures of the Marmara region, the Balkans, as well as Northern, Central, Eastern and Southeastern Anatolia. There is a strong emphasis on the visual aspect, and the presumably opulent sponsoring that this project has enjoyed, has permitted the publication of stunning photographs. On the other hand, the text of this section plays but a subordinate role, being merely an aid to the viewer; and it seems that the authors knew from the outset that they would have to keep their comments within fairly narrow limits. Readers who want to follow up on the questions briefly raised in this book will be pleased with the extensive bibliography.

[46] For a detailed discussion of Kubad-abad by R. Arık, who has been one of the excavators, see Arık, "Selçuklu Saray."

MODELS FOR MODERN ARCHITECTS OR SOURCES OF DISCOMFORT

As a result of this widespread concern with vernacular houses as a manifestation of cultural identity, by now we possess a significant bibliography, written largely by architects, who as we have seen, often study historical buildings in order to gain inspiration for the new structures that they plan to put up. Or else they will study architectural history as a precondition for the restoration of historical town quarters and the – always delicate – devising of new functions for old buildings.

As a prominent example, C. Bertram has discussed the work of S. H. Eldem, who was not only a historian of architecture but above all a practicing architect; among many other projects, he designed one of the major buildings of Istanbul University, meant to house the faculties of Science and Literary Studies, as an imaginative recreation of an Istanbul urban palace built in stone and concrete.[47]

However we need to keep in mind that even though many architects, especially those who view their discipline as a fine art, do not like to admit it, ordinary urbanites since the late 1940s and early 1950s have with great alacrity deserted the "picturesque" houses of the old town centres for modern un-aesthetic concrete buildings. As some of the architects concerned are well aware, purely practical considerations determine these choices. When writing about the largely stone-built houses of Kayseri that he knows very well, V. İmamoğlu has addressed this question with a realistic approach and without lamentation. Above all İmamoğlu has stressed that "traditional" dwellings were very difficult to keep even moderately warm during the often bitter winters of Central Anatolia.[48] Before the 19th century, firewood was in short supply and people burned patties of animal dung, as incidentally was common in Anatolian villages even in the 1970s. Open fireplaces provided but minimal warmth; and most people had no alternative but to crowd around a brazier. Needless to say, this arrangement must have been the source of many fires as braziers were easily overturned; and the fire hazard increased as people often covered the glowing coals with a piece of cloth to keep the heat from dissipating. Many inhabitants of these houses apparently tried to solve the problem by keeping domestic animals on the ground floors and thus benefiting from the warmth these creatures produced; of course as

[47] On Eldem as an architect see Bertram, *op. cit.*, p. 206-212.
[48] İmamoğlu, *Geleneksel Kayseri Evleri*.

a result, the smells emitted by sheep and cattle also wafted through the dwellings. Heavy clothing and starchy food also helped to some extent; but since people – especially the women of the house – needed to often leave the one and only heated room at their disposal to attend to their chores and care for domestic animals, winter must have been a time of great stress and strain.

After all even the – often elaborately decorated and much more efficient – iron stoves that antique shops of Istanbul or Ankara offered in the 1970s were not really very old, being novelties of the later 1800s or early 1900s. In the case of Kayseri, it was only when the city was connected to the railway that it became possible to bring coal – albeit often of low quality – into the city. As for fuel oil and natural gas, these novelties only entered urban life in force during the 1990s.

Heating apart, another reason that impelled people to prefer concrete structures was the greater ease of cooking and washing. Many Anatolian houses before the mid-20th century did not possess running water; and only recent structures were routinely connected to the water mains gradually being constructed by city administrations. Women and children therefore had to carry pails and pails of water, a problem that the residents of upper floors in Istanbul dwellings also often experienced even in the mid-20th century. People who could afford it had their water brought in by specialized water carriers (*saka*); on the citadel hill of Ankara where no water is locally available, many houses had reservoirs right next to the main entrance, perhaps in the courtyard, so that the water carrier could supply the household without actually entering the dwelling.

Much has been written about the public bath (*hamam*) as a site of sociability especially for women who had few other opportunities to leave their houses. But keeping small children clean, when water had to be carried in and then heated over an open fire, must have been a difficult task. In larger towns new dwellings were desirable because they often possessed heaters known as *chauffe-bain* (Turkish: *şofben*, *şohben*) an appliance which also facilitated cleaning dishes and clothes in an era when dishwashers and washing machines were as yet unknown.

Moreover many traditional houses did not possess kitchens, although specialized cooking spaces certainly were on the increase. On the basis of observations by Jean-Nicolas Huyot and others, P. Pinon has concluded that in Istanbul and Western Anatolia, the kitchen was originally located at a distance from the main building: in the cases observed by Huyot, apparently the arrangement was usable in winter as well. How-

ever in Kayseri certain houses had kitchens for summer use only, located in the garden; thus cooking in winter must have been a real challenge.[49]

Last but not least, in Ankara many "traditional" houses had small windows, to secure family privacy and perhaps also to keep out heat and cold. But once children had homework to do and now literate housewives might want to read a newspaper, these windows did not let in enough light; and in the 1980s I remember hearing the complaints of a young architect writing her thesis on windows in traditional Ankara dwellings, to the effect that the inhabitants of the houses that she studied had enlarged these openings and thus altered the aesthetic appearance of the façades. Moreover the space between the outer and inner shell of wooden houses often provided living space for vermin including fleas; and since the nests were in these inaccessible spots, no amount of housekeeping could eliminate the problem.

As a result from the 1950s onward, people who could afford it moved into newly built homes renting out the "traditional" dwellings to recent immigrants into the city; if the latter prospered they might move out in their turn. Degradation of the old houses was inevitable under these conditions. At present the "rehabilitation" of these old quarters proceeds where conversion for purposes of tourism is a possibility, as for instance on the citadel hill of Ankara and the "museum town" of Safranbolu. In some places, such as Bursa, it has become customary to dress up concrete buildings with an outer shell of real wood or a synthetic substitute. But even in these towns, where conservation is a priority of local government, it is not rare to see the ruins of older houses that their owners are trying to sell as building land.

THE PERSPECTIVE OF SOCIAL HISTORIANS

So far we have dwelt on the perspectives of architects and architectural historians: however historians of Ottoman society have approached urban houses in a rather different fashion. For these people, the fact that a building survives – or not – is certainly of interest but the question of survival does not have the central importance that it possesses for architects and architectural historians. In addition the documentation used by

[49] Çakıroğlu, *Kayseri Evleri*; Jean-Nicolas Huyot who travelled in Western Anatolia in the 1810s encountered quite a few buildings with kitchens: Pinon, *art. cit.*, *passim.*

social historians is basically archival, while historians working within an architectural perspective, when using written sources at all, tend to prefer narrative texts. As Ottoman authors before the late 19th century have not said much about their houses, the descriptions of European travellers occupy a prominent place among the sources favoured by architectural historians.

Since the fundamental study of A. Abdel Nour on the 18th-century cities of Syria, we know that the registers of Ottoman judges and, albeit to a lesser extent, the various records concerning the administration of pious foundations contain a vast quantity of source material relevant to dwellings.[50] This is due to the fact that many, though by no means all, buyers and sellers of houses since the late 1500s had their transactions recorded by the scribes of the local judges, who thus operated as notaries. Documents of this kind, if prepared by competent scribes, contained the names and patronymics of the buyer and seller, and also recorded the rooms, porches and/or verandas, of course using their local names. As the same term might mean different things in different localities, this custom sometimes made – and makes – interpretation fairly difficult. In addition the scribes identified the relevant real estate by naming the neighbours and also the public streets (*tarik-i âm*) or semi-private lanes (*tarik-i hass*) that bordered the houses at issue. Needless to say, properly prepared documents also included the selling prices of the buildings in question and occasionally stated whether the latter were in reasonable condition or else falling in ruins.

The accounts of major pious foundations which sometimes possessed houses to be rented out also contain information on dwellings that have long since disappeared. In one of his last works, St. Yérasimos has explored such a treasure trove, namely the houses of Istanbul that existed shortly after the Ottoman conquest in 1453 and which Sultan Mehmed the Conqueror had assigned to the pious foundation of Haghia Sophia/Aya Sofya, which had been turned into a mosque with an adjacent theological college.[51] Given the early date of these records, many houses from the Byzantine period must still have been in use; and Yérasimos has tried to typologically separate these structures from the newer dwellings which in his view, must have resembled rural habitat, as many immigrants

[50] Abdel Nour, *Introduction*; Behrens-Abouseif, *Azbakiyya*. Real estate transactions also play a role in: Todorov, *La Ville*; Marcus, *The Middle East*.

[51] Yérasimos, "Dwellings."

doubtless had been villagers in the recent past. In this sense Yérasimos' perspective resembles that of D. Kuban, who also has derived the Turkish urban habitat from rural antecedents.

Yérasimos, who incidentally also studied food culture, likewise noted that most houses rented out by the Aya Sofya foundation of 15th-century Istanbul did not possess kitchens. This observation confirms the hypothesis that these appurtenances were in fact a mark of an increasingly sophisticated food culture that emerged during the early modern period.[52]

As for the domestic architecture of Ankara and Kayseri, two important towns of Central Anatolia, it offers opportunities for the study of the historian's old favourite, namely "continuity and change."[53] In the course of the later 1600s, building styles especially in Ankara seem to have changed significantly, perhaps in the course of reconstruction after a major earthquake. The latter had caused significant damage even to the walls of the citadel that had withstood the strains and stresses of time ever since their construction during the Byzantine and Seljuk periods.[54] Yet apparently rebuilding was rapid, indicating Ankara's commercial prosperity at a time when the mohair trade was still doing reasonably well. Many proprietors now seem to have favoured the Istanbul model of dwellings with multiple stories, so that by 1700, the town must have looked quite different from the place described by the 16th-century visitor Hans Dernschwam, who had recorded low, probably single-story houses with flat roofs covered with earth.[55]

In addition the study of 17th-century Ankara has shown that we need to qualify a basic assumption of urban historians, namely that in any given Ottoman town quarter rich and poor people lived cheek by jowl and segregation by wealth was unknown. For in Ankara at least, in the 17th century, wealthy inhabitants tended to cluster on the citadel hill, while in certain outlying wards almost no valuable houses were on record.[56] We can thus assume that wealthy people did prefer to reside in neighbourhoods inhabited by other people with money, although the phenomenon was not nearly as marked as it was to be in 18th-century Cairo.[57] Some

[52] Yerasimos, *Sultan Sofraları*.
[53] Faroqhi, *Men*.
[54] Ambraseys, Finkel, *Seismicity*, p. 74-77.
[55] *Hans Dernschwam's Tagebuch*, p. 189; on the author's Hungarian connections, see Birnbaum, "The Fuggers."
[56] Faroqhi, *op. cit.*, p. 216.
[57] *Ibid.*, p. 146-147.

poor families certainly lived among the houses of the well-to-do; but even so Ankara contained urban quarters favoured by the better-off and others that people with the necessary means usually avoided. However, perhaps because no major rebuilding was necessary, the cityscape of Kayseri seems to have changed rather less.

Researchers continue to mine Ottoman archival documents for information on housing. In this context, T. Artan has authored a very important study on the *yalı*s of the 18th-century Bosporus, which regrettably has remained unpublished. Apart from Ottoman poetry and pictures by Ottoman as well as non-Ottoman artists, her major source is the qadi registers of Yeniköy. Today this settlement is a well-to-do suburb of Istanbul. Yet in the 1700s, it was a separate town where wealthy members of the elite spent their summers but where a significant population also lived year-round, including many mariners sailing the Black Sea.[58] It is Artan's concern to analyse the seaside villas in connection with their local environment; her project touches upon the broader question whether all cultural change was initiated "from above," or whether elite architecture also incorporated features probably derived from the dwellings of ordinary people.

As a significant element of historical change, Artan has emphasized the transformation of palatial architecture during the 1700s: while older palaces had been collections of separate kiosks/pavilions, now these units were built close together and connected by galleries, with special care taken to produce a symmetric appearance. Thus Artan's findings coincide with Kuban's opinion that a concern for symmetry in dwellings was a characteristic of Turkish domestic architecture in a later stage of its development.[59]

Artan has also pointed out that natural deterioration, fires, and similar calamities were not the only reason for the rapid disappearance of many *yalı*s: for the villas belonging to members of the imperial family after the deaths of their owners did not form part of the inheritances of the latter, but reverted to the sultan. Later on, the government would reassign the building to a younger imperial princess, a procedure which often involved the destruction of the old buildings and their replacement by new ones. By contrast houses belonging to well-established but non-imperial personages had a better chance of survival.[60]

[58] Artan, *Architecture*. This author has also studied the residences of a 19th-century family of rural notables on the Datça peninsula: *id.*, "Journeys."
[59] Kuban, *op. cit.*, p. 69-75.
[60] Artan, *op. cit.*, p. 92.

When it comes to Ottoman Egypt, we are in a totally different world. Here wood was something of a luxury; and the dry climate permitted the centuries-long persistence of materials that would have decayed elsewhere. As a result stone was the preferred building material but wooden details were much more likely to survive than in the humid climate of Istanbul. Moreover at least before the political crises of the late 1700s, certain traders and even artisans had opportunities for capital formation, the construction of substantial houses included. Furthermore, old houses which have survived though often in greatly altered form were the property of certain pious foundations that had built "apartment complexes" for middle-income urbanites as rent-producing real estate. Apart from the dwellings belonging to the Aya Sofya foundation however, this arrangement was rare in the Ottoman central provinces, where people of some substance normally owned their houses. This relative affluence and the concomitant dynamism of the Cairo building sector only changed for the worse when in the late 18th century the local Mamluk lords attempted to gain virtual independence from the Empire and also were embroiled in unceasing factional conflict. For to obtain the necessary financial resources, these power-holders then taxed the population with little thought for the future; and investments mostly fell by the wayside.

As a result of this relatively investment-friendly climate during the 17th and the early 18th centuries, in Cairo there survive a significant number not only of palaces but also of substantial dwellings, many of which have long since been published.[61] Furthermore the registers of the local qadis are quite comprehensive where the 1600s and 1700s are concerned. As a result, it is possible to find documents referring to buildings very similar to still-surviving structures or, in some cases, even covering houses that continue to exist to the present day. In her studies of Cairo's "middle classes" during the 1600s and 1700s, N. Hanna has therefore been able to make statements about the urban habitat that seem much more solidly based than many of the claims that we historians of Anatolia or Istanbul are able to make, especially where resemblances of early modern dwellings to the urbanism of the ancient world are at issue.[62]

[61] Revault *et al.*, *Palais*.

[62] Hanna, *Habiter au Caire*; *ead.*, *Making Big Money*, p. 132-137. At least before the recent civil war, Aleppo and Damascus also contained numbers of 18th-century dwellings that have left traces in the qadi registers, or else there survived houses that resembled those on record in the Ottoman documentation.

It is also worth noting that Hanna has shown that the division of wealthy homes into a *selamlık* where the owner received his male guests and the harem section where he resided with his family was not a custom universal in the Islamic or even the Ottoman world. On the contrary, before the 19th century, any large house in Cairo consisted of a number of fairly self-contained units that did not give access to the quarters permanently inhabited by the family, and which therefore could be assigned to visitors or else used by residents according to need. This custom only changed when Ottoman building conventions gained currency among the Turco-Circassian elite established by Mehmed Ali Paşa/Muhammad Ali (1769-1849). Quite obviously researchers studying the domestic culture of the Ottoman central provinces have reason to envy their colleagues working on Egypt; for serious limitations are inevitable when written documents so rarely cover dwellings still in existence.[63]

After the millennium two dissertations, both as yet unpublished, have focused on official documents containing descriptions of private dwellings. Ö. Sert-Sandfuchs has focused on the special case of a town as yet in the process of emergence;[64] for it is likely that Tekirdağ – as Rodoscuk is called at present – in the late 1400s and early 1500s was too small to really merit being called a town. However by the mid-16th century, when the local qadi registers begin, Rodoscuk was in the process of becoming one of the service towns of Istanbul; more specifically, its inhabitants stored and commercialized an important part of the capital's grain supply. As a result new quarters sprung up with remarkable rapidity; and with the help of records covering extant pious foundations and others that no longer exist but whose former locations are known, the author has determined in which directions the new town expanded. This mapping process has been greatly facilitated by the fact that the mosque of Rüstem Paşa, even today at the very centre of the town, was completed in 1552-1553, just at the end of the period that Ö. Sert-Sandfuchs has studied.

In this context, the author has been able to show that while most people lived close to the places where they worked, the rich tended to reside in the city centre while the poor had to "make do" with housing on the outskirts. Muslims and non-Muslims normally established separate town

[63] Part of the problem comes from the fact that late 19th-century qadi registers in the central provinces often contain only estate inventories; scholars have not much explored them as sources for domestic culture.

[64] Sert-Sandfuchs, *Reconstructing a Town*.

quarters, but the relevant wards were very close to one another so that ghettoes did not develop.

Another remarkable contribution to the history of urban dwellings is based on the registers of sultanic edicts responding to petitions from lower-level officials and the general population (*vilayet ahkâm defterleri*) that the Ottoman administration instituted in the mid-18th century.[65] H. G. Özkaya has focused on a fairly special set of cases, namely wealthy owners of Istanbul houses who wanted to acquire pieces of real estate close to the residences that they already owned, presumably to enlarge their dwellings. However by the mid-1700s, most land in downtown Istanbul belonged to pious foundations and thus could not be sold; but exchanges were permissible if beneficial to the pious foundation at issue. Therefore property owners wishing to enlarge their houses needed to offer the relevant institutions pieces of real estate that were more valuable than the items that they wished to acquire.

Özkaya has shown that throughout the city, available pieces of real estate were quite small, at least in part due to the division of inheritances required by Islamic law. In consequence buildings usually expanded by the addition of new sections, only to be split up again at the death of the current owner. In enlarging wealthy dwellings, the builders thus added new structures to the existing core, a procedure that often resulted in the asymmetrical buildings that according to Kuban were typical of most dwellings before the 19th century; apparently the striving for symmetry was limited to the owners of real palaces.[66] Moreover by this period, over 2/3 of the wealthy homes documented possessed kitchens, a ratio higher than the one which had been on record for the 1500s. This observation confirms the hypothesis previously discussed, namely that kitchens were an element of domestic comfort that slowly but steadily increased in number over the centuries. Özkaya has also made it clear that as the result of a long-term official policy of "Islamizing" the central spaces of the city, the rather substantial Christian and Jewish populations of Istanbul had been pushed to the city's margins.[67] Thus her findings parallel Sert- Sandfuchs's observation, namely that elite figures tended to cluster in the city centre.

[65] Özkaya, *18. Yüzyıl İstanbul'unda Barınma Kültürü*. A sizeable selection of documents from the *vilâyet ahkâm defterleri* is available in print: Kal'a ed., *İstanbul Külliyatı*.
[66] Kuban, *op. cit*., p. 64.
[67] Baer, *Honored by the Glory*, p. 81-104.

FAMILIES IN RESIDENCE

One of the most difficult questions concerning the Ottoman urban habitat is also one of the most obvious: how many people lived in the houses about which we have some information? Systematic statistical evidence is lacking even for fairly late periods: when Selim III (r. 1789-1807) had made records covering large sections of Istanbul, his officials for the most part recorded only adult males.[68] Therefore we can merely base our argument on the size of the relevant houses, which means that our study contains a built-in bias in favour of the wealthy. After all, the poor almost by definition lived in huts or small houses.

Literary texts have made much of the lives led by members of the Ottoman elite in their villas or mansions (*köşk*s), which were large enough to accommodate not only several married couples but servants and guests as well. While by the late 19th century polygamous households were rare at least in Istanbul, those men who did have more than one wife must have owned houses large enough to allow their spouses some privacy.[69]

But when we examine 17th-century records, we find that towns like Ankara or Kayseri contained numerous small houses, which consisted of perhaps one room that could be heated along with its appurtenances.[70] Given concerns about privacy, it is hard to imagine that more than one nuclear family lived in such an accommodation. This argument becomes even stronger when we take into account that many provincial houses were cheap, compared for instance to woollen cloth, camels, or horses: if the family needed additional space, it was probably not very expensive to add a room or two to the original building. Thus it is likely that small houses were home to nuclear families.

Another aspect worth studying concerns the status of houses as property, particularly in terms of the prices that they might bring on the market. As is well known, houses were in private ownership (*mülk*) and thus could be sold by their owners, bequeathed, transformed into pious foundations, and of course inherited. But in some cases, especially in Istanbul where so much land belonged to pious foundations, only the building might be private property while the land on which it stood was not; in this case the owner of the house needed to pay rent to the institution at issue. However in many estate inventories the house of the deceased

[68] Başaran, *Remaking the Gate*.
[69] Duben, Behar, *Istanbul Households*, p. 148-158.
[70] Faroqhi, *op. cit.*, p. 87.

appeared in the estate inventory without any reference to the rights of any outsiders, whether the sultan or a pious foundation, so that it makes sense to assume that in such cases, the land on which the house was situated was also in private ownership. Furthermore as previously noted, wealthy house-owners of the 1700s quite often offered to exchange a piece of real estate – which might well include a house – to a pious foundation; in exchange they received a piece of property on which they intended to build an extension to their dwelling.[71] None of these transactions would have been possible if the real estate at issue had not belonged to the person conducting the exchange.

But even so it is worth going more deeply into the rights of property owners, and the manner in which Islamic law limited their options. Were there any major changes in the practice of house ownership between 1600 and 1850? At present the question is still open.

Furthermore C. Kırlı in his work on Istanbul around 1800 has shown that a sizeable number of artisans lived in their shops, probably a sign of poverty given the minute size of these premises.[72] If such men had a wife and child with them, the family must have been precariously accommodated in some kind of lean-to. Other artisans living in their shops were probably serial migrants that had left their families in their provinces of origin and intended to return once they had saved some money. Given these data, it is probable that poor people, who formed the majority in Istanbul as in other cities, often lived as nuclear families while wealthy people might be able to afford houses large enough for several married couples. Furthermore preferences may have varied according to region, as they did in the 20th century when social anthropologists began to take note of such matters.

IN CONCLUSION

Due to the different sets of sources available, the study of Ottoman/Turkish dwellings has been appropriated by two groups of specialists with significantly different priorities, namely architects cum architectural historians on the one hand, and social historians working with archival sources on the other. Throughout architects have dealt with houses that

[71] Özkaya, *18. Yüzyıl İstanbul'unda Barınma Kültürü.*
[72] Kırlı, "A Profile."

are extant at least in part and it has been one of their major aims to use the knowledge thus acquired to develop models for future building projects; in addition preservation of the cultural heritage has also become an important concern.[73] In this field, certainly much remains to be done; and the discourse of architectural historians typically implies the claim that they document a valuable heritage that is fast disappearing.

But while there is much truth to this complaint, the growth of tourism, the increase in national income as well as the nostalgia culture and its central role in present-day Turkish identity all have facilitated conservation and restoration projects, admittedly not all of them are well-advised. Last but not least the overall educational level having increased, a public receptive to the idea of conservation has emerged at least in Istanbul and Ankara, while it had been almost non-existent in the 1960s and 1970s. However the claim of "authenticity," often found especially in publications directed at a broader readership, needs to be taken with more than a grain of salt, for we have seen that, overwhelmingly, the domestic architecture at issue dates to the late 19th and early 20th centuries.

Architectural historians have thus developed a discourse that reaches an appreciable section of the Turkish reading public; by contrast social historians focusing on Ottoman cities and dealing with domestic architecture have not been able to do so. After all, at least those scholars who work on areas where wood was the principal construction material, deal with buildings that have long since disappeared, so that there is no conservation or re-creation effort to which their work might contribute. However in a scholarly perspective, studies based on written sources and adopting a social-historical perspective introduce considerations which can greatly enrich the field.

After all many studies undertaken by architects and architectural historians tend to focus on the building fabric and perhaps do not pay as much attention to the manner in which houses have been used. But once again there are pitfalls to be avoided: scholars of domestic architecture belonging to an older generation will sometimes refer to the customs of yet older people that they observed during their youth, without acknowledging that these men and women, born perhaps in the 1860s, may have behaved differently from their ancestors in the 1700s or 1600s. Very

[73] This same issue is also close to the heart of art historians/archaeologists such as Semavi Eyice (b. 1923). Trained as a Byzantinist, Eyice has published a series of articles on Istanbul buildings that had been sacrificed to street widening and other urbanistic projects.

rarely do we possess written documentation on how the owners of relatively old houses converted their residences to suit new demands, although as we have seen, such adjustments must have taken place quite frequently.[74] Presumably in certain instances later alterations are apparent in the building fabric, but most scholars publishing domestic architecture have not paid very much attention to this matter.

By contrast social historians for some time have been asking questions about the changing use of houses, even though the lacunae in our documentation often do not allow a reliable answer. As these scholars use source materials that at least in principle can be organized into series, they have an easier access to the complex and elusive phenomenon of historical change.

Another difficulty arises from the fact that many architectural studies deal with a relatively short period of time, often no more than a century or so – with their emphasis on the history of Tokat and Afyon streets and building lots, the work of Borie, Pinon, and Yérasimos is something of an exception proving the rule.[75] In consequence at least some of the authors involved tend to view the past as "traditional" and by implication more or less unchanging. Certainly, given the limited means of many builders, the latter in some instances have erected and re-erected structures that have remained almost immutable over the centuries. But in other cases, at least the better-off house owners have been quite receptive to novelties; to mention but one example, the decorations of the 18th-century Ottoman palace "arrived" in Damascus within a very few years. It is thus our task to delimit carefully those venues that were wide-open to changes in style and others where the inhabitants continued to reproduce forms that had become canonical by use over many centuries.

In terms of concrete projects that might interest future architectural historians, it would be helpful if we possessed a kind of anthology of domestic architecture clearly built before 1850, in the shape of a book but perhaps also in electronic form. These houses certainly occur in urban monographs or general studies such as those of Eldem, Kuban, or Sözen/Kurtay; but as these structures are a small minority within the existing Ottoman housing stock, the relevant references tend to get overlooked. Moreover, the three great works of synthesis of Eldem, Kuban, and

[74] For the exceptional case of an owner who has carefully documented adjustments by means of photographs, see Yalçın, "Pastırmacı Yokuşu."

[75] Borie *et al.*, *art. cit.*; Yérasimos *et al.*, *art. cit.*

Sözen/Kurtay have appeared between 1968 and 2001; and in the meantime, research into the building fabric of Anatolian small towns has progressed significantly.

As far as social historians are concerned, the study of Turkish or Ottoman houses should profit from the recent interest in consumption research. Certainly most of the people working in this area study the movements of luxury goods that their proud owners had acquired through trade, booty, or gifts, with textiles taking pride of place. Many though by no means all such studies focus on the 1700s and 1800s.[76] But houses are important consumption goods as well; and given the 18th- and 19th-century elaboration of private residences that the studies discussed here have amply demonstrated, it makes sense to integrate the study of domestic culture into the emerging field of Ottoman consumption studies. It is especially helpful that art historians have studied the pictorial decoration of these dwellings; thus the work of R. Arık, G. Renda, J. Gonnella, and St. Weber provides starting points from which the social historian can ask questions concerning the meanings that the owners of Ottoman houses may have attached to their dwellings.[77] Piety, both Muslim and Christian, but also allegiance to the Ottoman centre and its capital Istanbul, were part of the message that house owners relayed to the visitors that they invited into their reception chambers.

[76] The basic work is: Quataert ed., *Consumption Studies*; the authors contributing to this volume have not shown much interest in residences. My colleague Elif Akçetin and I are now working on a second collection which will bring together studies on China and the Ottoman Empire while focusing on the 18th century. For a remarkable study which shows that in Bursa consumption goods increased notably between the 16th and the 17th century, see Karababa, "Investigating Early Modern Ottoman Consumer Culture."

[77] Arık, *Batılılaşma Dönemi Tasvir Sanatı*; Bağcı *et al.*, *Osmanlı Resim Sanatı*; Gonnella, Kröger eds., *Angels*; Weber, "Images."

BIBLIOGRAPHIC REFERENCES

Abdel Nour (Antoine), *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVIe-XVIIIe siècle)*, Beirut, Librairie orientale (coll. *Publications de l'Université libanaise, section des Études historiques* 25), 1982.

Ambraseys (Nicolas N.), Finkel (Caroline F.), *Seismicity of Turkey and Adjacent Areas: a Historical Review, 1500-1800*, Istanbul, Eren Press, 1995.

Andreasyan (Hrand D.), "Eremya Çelebi Yangınlar Tarihi," *Tarih Dergisi* 27, 1973, p. 59-84.

Arel (Ayda), *Osmanlı Konut Geleneğinde Tarihsel Sorunlar*, Izmir, Ege Üniversitesi, 1982.

Arık (Rüçhan), *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları (coll. *Sanat Dizisi* 24; *Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları* 168), 1976.

Arık (Rüçhan), "Selçuklu Saray ve Köşkleri," *in* Doğan Kuban ed., *Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, p. 261-276.

Artan (Tülay), *Architecture as a Theatre of Life: Profile of the Eighteenth-Century Bosphorus*, unpublished Ph. D. dissertation, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge MA, 1989 [URL: dspace.mit.edu/bitstream/handle/1721.1/14456/20437112.pdf?sequence=1; last access on 17/05/2014].

Artan (Tülay), "The Kadırga Palace Shrouded by the Mists of Time," *Turcica* 26, 1994, p. 55-124.

Artan (Tülay), "Art and Architecture," *in* Suraiya Faroqhi ed., *The Cambridge History of Turkey -III- The Later Ottoman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 408-480.

Artan (Tülay), "Journeys and Landscapes in the Datça Peninsula: Ali Agaki of Crete and the Tuhfezade Dynasty," *in* Antonis Anastasopoulos ed., *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete, 1645-1840, Halcyon Days in Crete VI: a Symposium Held in Rethymno, 13-15 Jan. 2006*, Rethymnon, University of Crete Press, 2008, p. 339-411.

Artan (Tülay), "The Making of the Sublime Porte near the Alay Köşkü and a Tour of a Grand Vizierial Palace at Süleymaniye," *Turcica* 43, 2011, p. 145-206.

Atasoy (Nurhan), *İbrahim Paşa Sarayı*, Adana, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, enlarged ed., 2012.

Bachmann (Martin), "The *Amcazade Yalısı* in Istanbul: a New Light on Ottoman Carpentry," *in* Karl-Eugen Kurrer, Werner Lorenz, Volker Wetzk ed., *Proceedings of the Third International Congress on Construction History, Cottbus, 20-24 May 2009* [URL: www.bma.arch.unige.it/pdf/construction_history_2009/vol1/Bachmann-Martin_layouted.pdf; last access on 17/05/2014].

Baer (Marc David), *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Bağcı (Serpil), Çağman (Filiz), Renda (Günsel), Tanındı (Zeren), *Osmanlı Resim Sanatı*, Istanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

Balta (Evangelia) ed., *Sinasos (Images and Narratives)*, Istanbul, Birzamanlar Yayıncılık, 2009.

Bammer (Anton), *Wohnen im Vergänglichen: traditionelle Wohnformen in der Türkei und in Griechenland*, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1982.

Başaran (Betül), *Remaking the Gate of Felicity: Policing, Social Control and Migration in Istanbul at the End of the Eighteenth Century, 1789-1793*, 2 vols., unpublished Ph.D. dissertation, Chicago, The University of Chicago, 2006.

Baumstark (Reinhold) ed., *Das neue Hellas: Griechen und Bayern zur Zeit Ludwigs I.*, exhibition catalogue, Bayerisches Nationalmuseum München, 9. Nov. 1999 – 13. Feb. 2000, Munich, Hirmer-Verlag, 1999.

Behrens-Abouseif (Doris), *Azbakiyya and its Environs: from Azbak to Ismāʿīl, 1476-1879*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale (coll. *Supplément aux* Annales islamologiques 6; *Publications de l'Ifao* 632), 1985.

Bertram (Carel), *Imagining the Turkish House: Collective Visions of Home*, Austin, University of Texas Press, 2008.

Birnbaum (Marianna D.), "The Fuggers, Hans Dernschwam, and the Ottoman Empire," *Südost-Forschungen* L, 1991, p. 119-144.

Borie (Alain), Pinon (Pierre), Yérasimos (Stéphane), "Tokat : essai sur l'architecture domestique et la forme urbaine," *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* I, 1991, p. 239-273.

Çakıroğlu (Necibe), *Kayseri Evleri*, Istanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1952.

Duben (Alan), Behar (Cem), *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time* 15), 1991.

Eldem (Sedad Hakkı), *Türk Evi Plan Tipleri*, Istanbul, İstanbul Teknik Üniversitesi, 1968 (2nd print).

Eldem (Sedad Hakkı), *Saʿdabad*, Istanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977.

Eldem (Sedad Hakkı), Ünver (Süheyl), *Amucazâde Hüseyin Paşa Yalısı*, Istanbul, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1970.

Esmer (Mehmet Ali), *Avanos'un Eski Türk Evleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (coll. *Kültür Bakanlığı Yayınları* 1351; *Sanat Tarihi Dizisi* 18), 1992.

Faroqhi (Suraiya), *Men of Modest Substance: House Owners and House Property in Seventeenth Century Ankara and Kayseri*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Cambridge Studies in Islamic Civilization*), 1987.

Faroqhi (Suraiya), Neumann (Christoph K.) eds., *The Illuminated Table, the Prosperous House: Food and Shelter in Ottoman Material Culture*, Würzburg, Ergon (coll. *Beiruter Texte und Studien* 73; *Turkische Welten* 4), 2003.

Gonnella (Julia), Kröger (Jens) eds., *Angels, Peonies, and Fabulous Creatures: the Aleppo Room in Berlin, International Symposium of the Museum für Islamische Kunst – Staatliche Museen zu Berlin, 12.-14. Apr. 2002*, Berlin-Münster, Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz – Rhema, 2008.

Hanna (Nelly), *Habiter au Caire : la maison moyenne et ses habitants aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale (coll. *Études urbaines* 2), 1991.

Hanna (Nelly), *Making Big Money in 1600: the Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant*, Syracuse NY, Syracuse University Press (coll. *Middle East Studies beyond Dominant Paradigms*), 1998.

Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55) nach der Urschrift im Fugger-Archiv, ed. Franz Babinger, Berlin, Duncker & Humblot (coll. *Studien zur Fuggergeschichte* 7), 1923; repr.: 1986.

İmamoğlu (Vacit), *Geleneksel Kayseri Evleri/Traditional Dwellings in Kayseri*, Ankara, Laga Basım-Yayın Limited Şti – Halkbank, 1992.

Kal'a (Ahmet) ed., *İstanbul Külliyâtı: İstanbul Ahkâm Defterleri -I- İstanbul Esnaf Tarihi 1*, Istanbul, İstanbul Araştırmaları Merkezi, 1997; *-II- İstanbul'da Sosyal Hayat 1*; *-III- İstanbul Ticaret Tarihi 1 (1742-1779)*; *-IV- İstanbul Tarım Tarihi 1 (1743-1757)*; *-V- İstanbul Vakıf Tarihi 1 (1742-1764)*, 1998; *-VI- İstanbul Finans Tarihi 1 (1742-1787)*; *-VII- İstanbul Esnaf Birlikleri ve Nizamları 1: İstanbul Esnaf Tarihi Tahlilleri (1742-1764)*; *-VIII- İstanbul Esnaf Tarihi 2 (1764-1793)*; *-IX- İstanbul'da Sosyal Hayat 2 (1755-1765)*; *-X- İstanbul Tarım Tarihi 2 (1757-1763)*.

Karababa (Eminegül), "Investigating Early Modern Ottoman Consumer Culture in the Light of Bursa Probate Inventories," *The Economic History Review* 65/1, 2012, p. 194-219.

Kırlı (Cengiz), "A Profile of the Labor Force in Early Nineteenth-Century Istanbul," *International Labor and Working Class History* 60, 2001, p. 125-140.

Kuban (Doğan), *The Turkish Hayat House*, Istanbul, Eren Publications, 1995.

Marcus (Abraham), *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, New York, Columbia University Press, 1989.

Özkaya (Hatice Gökçen), *18. Yüzyıl İstanbul'unda Barınma Kültürü ve Yaşam Koşulları*, unpublished Ph. D. thesis, Istanbul, Yıldız Teknik Üniversitesi, 2011.

Pinon (Pierre), "Le voyage d'Orient de l'architecte Jean-Nicolas Huyot (1817-1820) et la découverte de la maison ottomane," *Turcica* 26, 1994, p. 211-240.

Quataert (Donald) ed., *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: an Introduction*, Albany NY, SUNY Press (coll. *SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East*), 2000.

Revault (Jacques), Maury (Bernard), Raymond (André), *Palais et maisons du Caire du XIVe au XVIIIe siècle*, Paris, Institut français d'archéologie orientale (coll. *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire* 96), vol. 1, 1975.

Sayan (Yüksel), *Uşak Evleri*, Ankara, T. C. Kültür Bakanlığı, 1997.

Sayan (Yüksel), *Sivrihisar Evleri*, Izmir, Ege Üniversitesi, 2009.

Sert-Sandfuchs (Özlem), *Reconstructing a Town from its Court Records: Rodosçuk (1546-1553)*, unpublished Ph. D. dissert., Munich, Ludwig-Maximilians-Universität, 2008 [URL: edoc.ub.uni-muenchen.de/8676/1/Sert-Sandfuchs_Oezlem.pdf; last access on 17/05/2014].

Sözen (Metin), *Tradition of Houses in Turkish Culture*, trans. Mary Işın, Istanbul, Turkish Airlines – Doğan Kitapçılık, 2001.

Todorov (Nikolaj), *La Ville balkanique aux XVe-XIXe siècles : développement socio-économique et démographique*, Bucharest, Association internationale

d'études du sud-est européen (coll. *Études et documents concernant le sud-est européen* 9), 1980 (originally publ. in Bulgarian, 1972).

Ünal (Rahmi Hüseyin) ed., *Birgi: Tarihi, Tarihî Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları*, Ankara, Kültür Bakanlığı (coll. *Kültür Bakanlığı Sanat Eserleri Dizisi* 309), 2001.

Voyage pittoresque de Constantinople et des rives du Bosphore, d'après les dessins de M. Melling, ed. Jean-Georges Treuttel, Jean-Godefroy Würtz, Istanbul, Yapı Kredi Bankası, 1969 (repr.).

Weber (Stefan), "Images of Imagined Worlds: Self-image and World View in Late Ottoman Wall Paintings of Damascus," *in* Jens Hanssen, Thomas Philipp, Stefan Weber eds., *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*, Würzburg, Ergon Verlag (coll. *Beiruter Texte und Studien* 88), 2002, p. 145-171.

Yalçın (Emre), "Pastırmacı Yokuşu No. 7, Balat, Istanbul: the Story of a Mansion during the Nineteenth and Twentieth Centuries," *in* Faroqhi, Neumann eds., *The Illuminated Table*, p. 237-254.

Yérasimos (Stéphane), Pinon (Pierre), Borie (Alain), "Essais sur l'architecture domestique et la forme urbaine des villes anatoliennes -II- Afyon," *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu* VI, 1996, p. 191-253.

Yérasimos (Stéphane), "Dwellings in Sixteenth-Century Istanbul," *in* Faroqhi, Neumann eds., *The Illuminated Table*, p. 275-300.

Yerasimos (Stefanos), *Sultan Sofraları: 15. ve 16. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı*, Istanbul, Yapı Kredi, 2004.

Suraiya Faroqhi, *Controverses et contradictions : la maison turque (ou ottomane)*

Le logement dans le monde turc/ottoman a été étudié par deux groupes de spécialistes ayant des priorités bien différentes : celui des architectes et des historiens de l'architecture d'un côté, celui des historiens de la société travaillant à partir de sources d'archives de l'autre. Les premiers ont étudié, au moins en partie, des habitations existantes, dans le but de modéliser la connaissance ainsi acquise pour s'en servir dans des projets de construction à venir ; par ailleurs, la conservation du patrimoine culturel est également devenue une préoccupation importante. Néanmoins, la prétention de travailler sur des « matériaux authentiques », ce que l'on retrouve particulièrement dans des publications visant un public plus large, ne doit être prise au pied de la lettre, car dans l'écrasante majorité des cas, l'architecture domestique date de la fin du XIXe et du début du XXe siècle. En revanche, les historiens de la société se sont depuis un certain temps interrogés sur l'utilisation en mutation des habitations, même si souvent les lacunes dans la documentation ne permettent pas d'obtenir une réponse sûre. Étant donné que ces chercheurs se servent de matériaux de source qui sont – au moins en principe – classifiables en séries, ils ont un accès plus facile au phénomène complexe et insaisissable du changement historique. Certainement, étant donné les moyens limités d'une grande partie de constructeurs, ces derniers, dans certains cas, ont érigé et ré-érigé des structures qui ainsi n'ont pas changé au cours des siècles. Mais dans d'autres cas, au moins chez les propriétaires les plus aisés, on se montrait assez réceptif aux nouveautés. C'est donc à nous qu'il revient de déterminer soigneusement les cas où le changement de style fut reçu avec beaucoup d'ouverture et ceux où les habitants continuèrent à reproduire des formes qu'un usage séculaire avait rendues canoniques.

Suraiya Faroqhi, *Controversies and Contradictions: the Turkish (or Ottoman) House*

Ottoman/Turkish dwellings have been studied by two groups of specialists with significantly different priorities, namely architects cum architectural historians on the one hand, and social historians working with archival sources on the other. Architects have dealt with houses that are extant at least in part, aiming to use the knowledge thus acquired to develop models for future building projects; in addition preservation of the cultural heritage has also become an important concern. However the claim of "authenticity," often found especially in publications directed at a broader readership, needs to be taken with more than a grain of salt; for overwhelmingly, the surviving domestic architecture dates to the late 19th and early 20th centuries. By contrast, social historians for some time have been asking questions about the changing use of houses, even though the lacunae in our documentation often do not allow a reliable answer. As these scholars use source materials that – at least in principle – can be organized into series, they have an easier access to the complex and elusive phenomenon of historical change. Certainly given the limited means of many builders, the latter in some

instances have erected and re-erected structures that thus have remained almost immutable over the centuries. But in other cases, at least the better-off house owners have been quite receptive to novelties. It is thus our task to delimit carefully those venues that were wide-open to changes in style and others where the inhabitants continued to reproduce forms that had become canonical by use over many centuries.

NOCH EINMAL ZUM SPRACHTABU IM TUWINISCHEN

Zweifellos stellen die Sprachtabus eines der größten Hindernisse bei der lexikographischen (− allerdings auch in besonderem Maße der etymologischen −) Arbeit mit Sprachmaterialien aus uralischen und sogenannten „altaischen" und „paläosibirischen" Sprachen dar. Hier bildet auch das Tuwinische keine Ausnahme. Entgegen dem eher häufigen Aufkommen von Sprachtabus in dieser Sprache, liegen bislang vergleichsweise wenige Beiträge, in denen dieses Phänomen behandelt (oder auch bloß in die Untersuchungen mit einbezogen) wird, vor. Ausnahmen bilden hier allenfalls die Beiträge von E. Taube, die mehrfach auf das Problem hingewiesen,[1] bei verschiedenen Gelegenheiten Beispiele gegeben[2] und der Problematik eine kleinere, äußerst lesenswerte Arbeit gewidmet hat.[3]

Mit dem jüngst erschienen „Tuwinischen Wortschatz" aus der Feder von M. Ölmez, wurde zwar ein bedeutender Schritt für die tuwinische Lexikographie unternommen und zugleich ein äußerst wichtiger Beitrag zur etymologischen Forschung am Wortschatz dieser Sprache geleistet, das bedeutsame Problem des Sprachtabus blieb aber weitgehend unberührt. An einigen Beispielen sollen hier, stellvertretend für viele andere

Michael Knüppel, wissenschaftlicher Mitarbeiter, Georg-August-Universität Göttingen, Seminar für Türkologie und Zentralasienkunde, Heinrich-Düker-Weg 14, D-37073 Göttingen.
MichaelKnueppel@gmx.net

[1] So z. B. in Taube, „Widerspiegelung"; *id.*, „Jagd", p. 46-47.
[2] Cf. etwa die verschiedenen Termini in der tuwin. Wörterliste in Taube, „Notizen", p. 65-68 oder die kurze Zusammenstellung in *id.*, „Jagd", p. 46-47.
[3] Taube, „Problem".

Turcica, 45, 2014, p. 355-364. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032673

Fälle, die Schwierigkeiten des Umganges mit tabusprachlichem Material aufgezeigt werden.

Ein interessantes, weil nach einem bekannten Muster gebildetes, Sprachtabu für den Bären, dessen Benennung − wie in allen Sprachen des nördlichen Eurasien (und darüber hinaus) − einer intensiven Tabuisierung unterlag,[4] begegnet uns auf p. 190 des „Tuwinischen Wortschatzes": *karaçüve* „„siyah şey" = „ayı (euph.)" / „schwarzes Ding *m.* Bär (euph.)". Diese Benennung und ihre Erklärung werden bereits in der Reisebeschreibung von Mänchen-Helfen mitgeteilt:

> „[...] Bei der Jagd vermeidet man sogar, diese umschreibenden Namen zu nennen. Dann heißt der Bär Kara Dschümä,[5] das „Schwarze Ding". Die Scheu, das größte und stärkste Tier des Waldes beim richtigen Namen zu nennen (wenn man den Teufel ruft, dann kommt er gerannt), haben viele Völker".[6]

Die Umschreibung des Bären als „Ding" oder „Sache" (W. Havers spricht in diesem Zusammenhang von „Flucht in die Allgemeinheit"[7]) entspricht dabei einem wohlbekannten Mittel der Tabuisierung resp. deren sprachlicher Realisierung, das sich auch in anderen Sprachen des nördlichen Eurasien findet − so wird der Bär bspw. im Lamutischen als *nugde*, *nugdece*, *nugdene* („dunkles Ding") bezeichnet.[8] Vergleichbare Beispiele finden sich auch im Tuwinischen selbst: *džer dživezi* (eigentl. „Erdding", „Steppending") als Bezeichnung für den Wolf[9] oder *bak džive* (eigentl. „schlechtes Ding") als Benennung für einen (vermutlich bestimmten) bösen Geist.[10] An dieser Stelle erscheint im „Tuwinischen Wortschatz" aber auch eine Anmerkung des Vf.s − der Verweis, es handele sich um eine „euphemistische" Form, was allerdings so nicht zutrifft und eher der Behandlung von Sprachtabus in sowjet. Wörterbüchern entspricht (und wohl darin seine Vorlage gehabt haben dürfte). Auch in diesen Werken wurden (allerdings aus ideologischen Gründen) die Hinweise auf religiöse Vorstellungen − und damit einhergehend auf Sprachtabus − weitgehend gemieden. Sie wurden dementsprechend entweder

[4] Cf. Hierzu – stellvertretend für zahlreiche andere Arbeiten (in denen die Tabuisierung des Bären in Sprachen des circumpolaren Raumes behandelt wird) – Paproth, *Studien*, p. 80-82; Bakró-Nagy, *Sprache* und zuletzt Knüppel, *Sprachtabus*, p. 46-54.

[5] Verschreibung resp. Druckfehler für „Kara Dschüwä".

[6] Mänchen-Helfen, *Reise*, p. 50.

[7] Havers, *Neuere Literatur*, p. 158-184.

[8] Petrow, „The Bear Taboo", p. 132; Knüppel, *op. cit.*, p. 85.

[9] Taube, „Problem", p. 593.

[10] Taube, „Notizen", p. 65.

nicht eigens gekennzeichnet, ganz weggelassen oder mit irreführenden Anmerkungen versehen.[11] Einen sicher nicht beabsichtigten Nachhall findet diese Art der Behandlung religiöser Terminologie bisweilen auch noch in Wörterbüchern aus jüngerer Zeit, etwa dem jukagirischen historischen Wörterbuch von I. A. Nikolaeva (wo tabusprachliche Formen bisweilen mit dem Zusatz „lit[erally]" versehen sind),[12] oder eben auch dem „Tuwinischen Wortschatz".

Ein ganz anderes Beispiel bildet hier das auf p. 228 aufgeführte *orgak* [*o'rgak*] „kronik hastalık / chronische Krankheit", das von M. Ölmez unetymologisiert gelassen wurde. Tatsächlich ist das Wort aus den Turksprachen Süd-Sibiriens nicht etymologisierbar – betrachtet man aber die Bildung von Krankheitsnamen in den altaischen und anderen Sprachen im und aus dem nördlichen Eurasien unter dem Aspekt der vielfältigen Tabuisierungen, denen diese unterliegen, so ist hier schnell Klarheit erlangt. Für Krankheitsnamen werden häufiger Bezeichnungen aus Nachbarsprachen als fremdsprachliche Ersatzwörter übernommen. Dies geschieht nicht etwa, weil die entsprechenden Krankheiten zuvor bei den „Nehmern" des Terminus nicht bekannt waren, sondern ursprünglich zwecks Irreführung der mit diesen Krankheiten in Verbindung stehenden Geister. Eine gewisse Scheu Krankheitsnamen zu benutzen, findet sich auch bei uns noch heute – in Abwesenheit eines entsprechenden Geisterglaubens. Wenn also in Sprachen des nördlichen Eurasien zur Bezeichnung der Masern, denen seit der Ankunft der Russen in den Räumen jenseits des Urals ganze Völker zum Opfer fielen, die russ. Benennung derselben (*kor'*) verwendet wurde, so ist dies nur sehr bedingt daraus zu erklären, daß die Krankheit zuvor unbekannt war und mit den Russen in Verbindung gebracht wurde – was ja auch aus der Übertragung des Terminus auf andere Krankheiten ersichtlich wird. Auch das im „Tuwinischen Wortschatz" aufgeführte *orgak* [*o'rgak*] ist ein solches fremdsprachliches Ersatzwort und auf den mong. Begriff *arχag* [*архаг*]

[11] Cf. zur Sache Doerfer, *Etymologisch-Ethnologisches Wörterbuch*, Nr. 635, zum Problem ausführlicher K. H. Menges, der anläßlich einer Besprechung des ėvenkisch-russischen Wörterbuchs von Vasilevič, *Ėvenkijsko-russkij slovar'*, bemerkte: „Zu Verbotswörtern, Tabu und Schamanismus bietet das Lexikon glücklicherweise einiges Material, das leider in den meisten neuen in der UdSSR erscheinenden Lexika vorwiegend verschwiegen wird. Hier aber leistet es doch, quasi in usum Delphini mit der Bezeichnung ‚veraltet' oder der Erklärung ‚nach den abergläubischen Vorstellungen ...' versehen, dem Forscher unschätzbare Dienste" (Menges, „Linguistische und ethnologische Bemerkungen", p. 597), sowie jüngst Knüppel, *Sprachtabus*, p. 17-18.

[12] Nikolaeva, *Historical Dictionary*.

„chronisch" zurückzuführen. Dieser bedeutet ausschließlich „chronisch", kommt aber im Mong. in der Verbindung *arχag ovčin* [*архаг өвчин*] „chronische Krankheit" vor. Hier liegt nicht etwa ein Fehler des in linguistischer Feldforschung sehr erfahrenen Kompilators des Wörterbuchs vor, sondern vielmehr die tabuistische „fehlerhafte" Übertragung eines Elements einer Verbindung zur Bezeichnung von (chronischen) Krankheiten aus der Gebersprache für die Bezeichnung, wohl einer bestimmten Krankheit, in die Nehmersprache. Daß dies den Lexikographen, wie den Etymologen vor Probleme stellt, ist nachvollziehbar.

Auch das im „Tuwinischen Wortschatz" (auf p. 260) unter *şeer* [II] gegebene *şeer aarıg* „zührevî hastalık / venerische Krankheit, f. Geschlechtskrankheit", das vom Kompilator ebenfalls nicht etymologisiert wurden, weist in die gleiche Richtung. Im gesamten sibirischen resp. circumpolaren Raum unterlagen (und unterliegen teilweise noch immer) Geschlechtskrankheiten einer starken Tabuisierung, die in verschiedensten sprachlichen Realisierungen zum Ausdruck kommt.[13] Hier hat *šēr* [II] zunächst nichts mit der Bezeichnung für Kleinvieh *šēr* [I],[14] die im „Tuwinischen Wortschatz" ebenfalls unetymologisiert ist,[15] zu tun, sondern es ist als fremdsprachliches Ersatzwort ebenfalls aus dem Mong. entlehnt und geht (wie die Bezeichnung für Kleinvieh) auf *šar* [*шар*] „gelb" resp. (im Falle von *šēr* [II]) *šar övčin* [*шар өвчин*] (wörtl. „gelbe Krankheit"),[16] das zur Benennung der Hepatitis (deren Übertragungswege bekanntlich teilweise auch denen venerischer Krankheiten entsprechen) dient,[17] zurück.[18]

[13] Cf. hierzu Knüppel, *Sprachtabus*, p. 34-36 sowie die Hinweise in zahlreichen histor. Reiseberichten.

[14] Das Fell von bestimmten Kleintieren wird bei den Mongolen und Tuwinern zu ganz bestimmten Zeiten des Jahres als „gelb" bezeichnet, so das des Murmeltieres nach dem Winterschlaf, cf. hierzu Taube, „Jagd", p. 39: „Die Tuwiner jagen das Murmeltier zweimal im Jahr. Die erste Jagdzeit dauert nur etwa zwei Wochen. Es ist die Zeit unmittelbar nachdem das Murmeltier seinen Winterschlaf (*tarvān girer* ‚das Murmeltier geht hinein') beendet hat (*tarvār üner* ‚das Murmeltier kommt hervor'), der etwa von Oktober bis April dauert. Um diese Zeit ist das Fell des Tieres noch dicht und schön gefärbt (*saryg* ‚gelb') [...]".

[15] Dies offenbar < mong. *šar ös* [*шар үс*] „fuzz, fine hairs on body" (Hangin, *A Modern Mongolian-English Dictionary*, p. 805).

[16] *Idem.*

[17] Freundlicher Hinweis von Dr. Dulamsuren Choimaa (Göttingen).

[18] Die eigentliche tuwin. Bezeichnung für „gelb" ist *sarıg*. *šēr* [II] ist ursprünglich wohl auch im Mong. im Kontext der Jagd gebraucht und erst später auf Kleinvieh übertragen worden (cf. oben zu tuwin. *sarıg* im Zusammenhang mit der Jagd auf Murmeltiere).

Ein weiteres Beispiel für einen Terminus aus dem Komplex der Krankheitsbezeichnungen liegt in Gestalt von tuwin. *bözür* „benekli, çilli; çiçek bozukluğu olan / gesprenkelt, gefleckt, sommersprossig" (p. 100) vor. Es entspricht einem vollkommen gängigen Muster krankheitsbedingte Hautveränderungen mit Wörtern aus dem Bedeutungsfeld „gefleckt, bunt etc." zu umschreiben. Dieses Muster begegnet uns bereits im Alttürkischen, und liegt auch hier vor, selbst wenn im „Tuwinischen Wortschatz" von Ölmez keine Bezeichnungen für Hautkrankheiten resp. die Pocken oder Masern selbst aufgeführt sind. So wurde beispielsweise im Alttürkischen die Lepra mit dem Terminus für „bunt" *ala* umschrieben,[19] mit dem einerseits auch Schlangen tabuisiert wurden („die Bunte" ist eine Tabuisierung derselben, die sich in zahlreichen Idiomen findet) und andererseits die Bezeichnungen für die Schlange ihrerseits wiederum für die Bezeichnung von Hautkrankheiten benutzt (und findet teilweise noch heute in Turksprachen Verwendung[20]). Der Verweis auf die Etymologie bei Sevortjan[21] im „Tuwinischen Wortschatz" ist zwar folgerichtig, jedoch sind die Ausführungen dort, die dem Problem nur bedingt Rechnung tragen, unter dem Aspekt des Sprachtabus zu ergänzen resp. noch einmal zu beleuchten.

Ein weiteres Beispiel das einer ausführlicheren Behandlung (möglichst in einem gesamt-altaischen Kontext) bedarf, ist die Bezeichnung für die Zecke, *sargı*. Im „Tuwinischen Wortschatz" (p. 244) ist hierzu tofalarisch *sa'harġı* „id." als Etymon gegeben und auf Alttürkisch *sakırku* „id." verwiesen. Natürlich gehen all diese Bezeichnungen letztlich auf einen Proto-Typ in der Bedeutung „gelb", der Farbe der vollgesogenen Zecken (so auch der im Siedlungsraum der Tuwiner beheimateten Tajga-Zecke [*Ixodes persulcatus*]), zurück. Hier liegt zunächst ein eigensprachliches Ersatzwort in zahlreichen Turksprachen, das sich bis ins Türkei-Türk. bewahrt hat, vor. Wie sich die Formen in den verschiedenen Sprachen zueinander verhalten, wäre Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung.

Weitere Termini aus dem tabusprachlichen Bereich sind im „Tuwinischen Wortschatz" nicht oder zumindest nicht als Tabuisierungen aufgeführt. So z. B. *γurmusdu* „dreizehn" (?) als Ersatzwort für „Himmel" (eigentlich *dēdi* [genauer: *dēdis*]),[22] das letztlich < alttürk. *Xormuzta*

[19] Arat, *Heilkunde*, p. 466, Anm. 48; Röhrborn, *Uigurisches Wörterbuch*, p. 90 und zur Sache ausführlich Knüppel, „Zu serbo-kroatisch hȁla ~ ȁla ‚Drache'", bes. p. 181; *id.*, „Noch einmal zu serbo-kroatisch hȁla ~ ȁla ‚Drache'".

[20] Knüppel, „Zu serbo-kroatisch hȁla ~ ȁla ‚Drache'", p. 180.

[21] Sevortjan, *Ėtimologičeskij slovar'*, p. 285-287.

[22] Taube, „Widerspiegelung", p. 122.

(< īrān.) entlehnt ist (man wird hier allerdings nicht von einem fremdsprachlichen Ersatzwort sprechen dürfen, da *Xormuzta* im Tuwin. wohl bereits bekannt gewesen sein dürfte, bevor mit diesem der Himmel tabuisiert wurde (zumal es sich bei tuwin. *dēdi(s)* seinerseits bereits eine Tabuumformung für *dēri* handelt[23]), *burγu*[-] „in Mengen hervorkommen" statt *tarvān* „Tarbaγan (= Murmeltier)",[24] *olǰa* „Beute" (zu p. 225: *olça* „Gewinn etc.") als Ersatzwort für „(neugeborenes) Kind (bes. Sohn)",[25] etc. Diese „Auslassungen" werden aber dadurch entschuldigt, daß es sich bei der Arbeit um einen Wortschatz zwecks Vergleichs der tuwin. Phonetik und der Lexik mit der resp. denen des Alttürkischen handelt, nicht hingegen um ein tuwin. Wörterbuch mit Anspruch auf Erfassung des gesamten Wortbestandes.

Ein wenig problematisch ist das Nebeneinander-Aufführen der tabusprachlichen Form und der eigentlichen Bedeutung ohne jede weitere Erläuterung.[26] Auch dies entspricht der Vorgehensweise in den Kompendien der Sowjetzeit. Auf p. 184 des Wortschatzes werden für *irey* die Bedeutungen „koca, yaşlı kişi, yaşlı, ihtiyar; ayı // alt, alter Mann; *m.* Bär"[27] gegeben (hier hätte auf Deutsch „Ehegatte, Gemahl" ergänzt werden müssen). Tatsächlich ist die Grundbedeutung (wie auch aus dem vorangehenden Lemma zu ersehen) „(Ur-)Großvater" (davon offenbar abgeleitet andere Verwandtschaftstermini). In diesem Fall liegt das wohl am weitesten verbreitete Muster der Tabuisierung für den Bären vor: die Wahl von Verwandtschaftsbezeichnungen für (meist ältere) Angehörige als eigensprachliches Ersatzwort zur Benennung des Bären. Ähnlich verhält es sich bei dem auf p. 165 gegebenen *hayırakan* „bey, efendi; ayı

[23] Taube, „Problem“, p. 591.

[24] Taube, „Widerspiegelung“, p. 127, Anm. 1; Taube, „Problem“, p. 593; cf. den an dieser Stelle bei Taube gegebenen Text der Anrufung an den Altai (dies auch in Taube, „Jagd“, p. 44).

[25] Taube, *Tuwinische Folkloretexte*, p. 70; auch ließen sich hier noch verschiedene der in Taube, „Problem“, p. 593-596 gegebenen Termini aus der Begriffsgruppe(n) „Tod" und „sterben" anführen.

[26] Zum Problem cf. Knüppel, „Zu einigen Sprachtabus“: „Neben der gezielten Unterdrückung stellte die ‚relative Vernachlässigung' von tabusprachlichen Materialien in sowjetischen Publikationen eine besondere Form des Umganges mit Sprachtabus dar. D. h., die Sprachtabus wurden bei der lexikographischen Arbeit erfaßt, aber keinerlei Hinweis darauf gegeben, daß es sich um Tabuisierungen handelt. So entstand häufig der Eindruck, daß die Tabuformen die eigentlichen Bezeichnungen für den tabuisierten Gegenstand oder Sachverhalt sind (z. B. wurde der Bär im Armanischen als *dēdu̦ske* [dies eigentl. < russ. *deduška* „Großvater", neben Arm. *ǰēdu̦ske* „id." (Cincius, Rišes, *Russko-ėvenskij slovar'*, col. 127b) bezeichnet (*ibid*., col. 262b-263a)".

[27] Cf. zur Verwendung im Tuwin. bereits Mänchen-Helfen, *Reise*, p. 50.

(*mec.*) // *m.* Herr; (fig.) Bär", das (im Zusammenhang der Bedeutungsangabe „Bär") lediglich mit dem Hinweis „(fig.)" versehen wurde (hier freilich mit Verweis auf die mong. Herkunft) − cf. hierzu ebenfalls bereits Mänchen-Helfen (1931), p. 50.[28] Die Tabuisierung des Bären resp. deren sprachliche Realisierung durch Verwendung von Verwandtschaftstermini folgt einem Muster, das sich in allen Sprachen der nördlichen Eurasien findet: lamut. *kēγa* „Onkel",[29] altaisch *abaγay*, *abāy* „älterer Bruder der Ehefrau (auch Anrede an einen Angehörigen derselben lineage)",[30] chakassisch (Qača-Dial., Qizil-Dial.) *abā* „älterer Bruder, jüngerer Bruder des Vaters / Großvaters; älterer Bruder des Ehemannes",[31] tundra-juk. *qajčie* „Großvater",[32] kolyma-juk. *pulut* „alter Mann, Ehemann"[33] oder *qāqā* „Großvater, älterer Bruder der Mutter"[34] etc.

Keinerlei weitergehenden Hinweis enthält der Eintrag *kök karak* (p. 207) „Wolf", zu dem nur „kurt („mavi gözlü") / m. Wolf („blauäugig"). − Etim.: *kök* ve *karak*" vermerkt ist. Auch hier handelt es sich um ein Sprachtabu, von denen der Wolf natürlich, wie der Bär, in besonderem Maße betroffen ist.[35]

Nun soll das an dieser Stelle Ausgeführte keinesfalls als Kritik an der wichtigen Arbeit M. Ölmez', die in vielerlei Hinsicht eine bedeutsame Bereicherung unserer Kenntnis des Tuwinischen darstellt, und die Grundlagen für künftige etymologische Arbeiten liefert, bilden, sondern vielmehr ein Hinweis auf die Schwierigkeiten, vor die uns die Sprachtabus bei der etymologischen Arbeit auch im Bereich des Tuwinischen stellen. Zugleich möchte der Vf. aber auch seiner Hoffnung Ausdruck verleihen, daß andere − vor allem auch muttersprachliche − Autoren weitere Beispiele für Tabusprachliches im Tuwinischen mitteilen, sodaß eines Tages eine umfassendere Darstellung dieses Komplexes möglich sein wird.

[28] Zur weiteren Verwendung von *hayırakan* cf. Taube, „Problem", p. 592.

[29] Cincius, *Sravnitel'nyj slovar'*, Bd. 1, p. 386.

[30] Baskakov, Toščakova, *Ojrotsko-russkij slovar'*, col. 11a.

[31] Butanaev, *Chakassko-russkij istoriko-ėtnografičeskij slovar'*, col. 13a; Baskakov, Inkižekova-Grekul, *Chakassko-russkij slovar'*, col. 16a.

[32] Nikolaeva, *op. cit.*, p. 374, Nr. 1977.

[33] *Ibid.*, p. 346, Nr. 1772.

[34] *Ibid.*, p. 374, Nr. 1977; cf. auch die Zusammenstellung in Knüppel, *Sprachtabus*, p. 51, Anm. 158 und besonders für das Tuwin. die Beispiele in Taube, „Problem", p. 593.

[35] Für Beispiele aus verschiedenen Sprachen des nördlichen Eurasien cf. Knüppel, *Sprachtabus*, p. 56-60, zu den türk. Verhältnissen cf. Kleinmichel, „Wolf", bes. p. 104-105.

LITERATUR

Arat (Gabdul Rašid Rachmati), *Zur Heilkunde der Uiguren* [I], *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Kl. 23, 1930, p. 451-473.

Bakró-Nagy (Marianne Sz), *Die Sprache des Bärenkultes im Obugrischen*, Budapest Akadémiai Kiadó (Koll. *Bibliotheca Uralica* 4), 1979.

Baskakov (Nikolaj Aleksandrovič), Inkižekova-Grekul (A. I.), *Chakassko-russkij slovar'. Okolo 14.000 slov, s priloženiem očerka „Chakasskij jazyk"*, Moskau, Gos. izd-vo inostrannych i nacional'nyh slovarej, 1953.

Baskakov (Nikolaj Aleksandrovič), Toščakova (T. M.), *Ojrotsko-russkij slovar'*, Moskau, Gos. izd-vo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1947.

Butanaev (Viktor Jakovlevič), *Chakassko-russkij istoriko-ėtnografičeskij slovar'*, Abakann, Hakasiâ, 1999.

Cincius (Vera Ivanovna), *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskich jazykov: materialy k ėtimologičeskomu slovarju*, Leningrad, Izd-vo „Nauka", Leningradskoe otdelenie, 1975-1977, 2 Bd.

Cincius (Vera Ivanovna), Rišes (Ljubov' Davidovna), *Russko-ėvenskij slovar': svyše 20.000 slov. – S priloženiem grammatičeskogo očerka ėvenskogo jazyka*, Moskau, Gos. izd-vo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1952.

Doerfer (Gerhard), *Etymologisch-Ethnologisches Wörterbuch tungusischer Dialekte (vornehmlich der Mandschurei)*. Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2004.

Hangin (Gombojab), *A Modern Mongolian-English Dictionary*, Bloomington, Indiana University Research Institute for Inner Asian studies, 1986.

Havers (Wilhelm), *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, Vorgelegt in der Sitzung vom 27. Juni 1945, Wien, Rohrer, (*Sitzungsberichte. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-Hist. Kl.* 223: 5), 1946.

Kleinmichel (Sigrid), „Der Wolf als Totem und als Metapher", *Ural-Altaische Jahrbücher* N. F. 11, 1992, p. 103-111.

Knüppel (Michael), „Zu serbo-kroatisch hȁla ~ ȁla ‚Drache'", *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 55, 2009, p. 179-183.

Knüppel (Michael), *Sprachtabus in tungusischen Sprachen und Dialekten: am Beispiel von S. M. Širokogorovs „Tungus Dictionary"*, Wiesbaden, Harrassowitz (coll. *Tunguso-Sibirica* 33), 2012.

Knüppel (Michael), „Zu einigen Sprachtabus im Armanischen", *Ural-Altaische Jahrbücher* N. F. 25 [z. Zt. im Druck], 2014.

Knüppel (Michael), „Noch einmal zu serbo-kroatisch hȁla ~ ȁla ‚Drache'", *Wiener Slavistisches Jahrbuch Neue Folge* 1, 2013, p. 290-293.

Mänchen-Helfen (Otto), *Reise ins asiatische Tuwa*. Mit 28 Photobildern. Berlin, Verlag der Bücherkreis, 1931.

Menges (Karl Heinrich), „Linguistische und ethnologische Bemerkungen zum Tungusischen", *Anthropos* 60, 1965, p. 591-608.

Nikolaeva (Irina), *A Historical Dictionary of Yukaghir*, Berlin – New York, Mouton de Gruyter (coll. *Trends in linguistics. Documentation* 25), 2006

Ölmez (Mehmet), *Tuwinischer Wortschatz mit alttürkischen und mongolischen Parallelen*, Wiesbaden, Harrassowitz (coll. *Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica* 72), 2007.

Paproth (Hans-Joachim), *Studien über das Bärenzeremoniell -I- Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern*. Uppsala-München, Uppsala Universitet – K. Renner (coll. *Skrifter utgivna av Religionshistoriska institutionen i Uppsala genom C.-M. Edsman* 15), 1976.

Petrow (Alexandr A.), „The Bear Taboo in Even Language and Folklore“, *Études Inuit Studies* 13 (1), 1989, p. 131-133.

Röhrborn (Klaus), *Uigurisches Wörterbuch: Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien -II- agrıglan- – anta*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1979.

Sevortjan (Ėrvand Vladimirovič), *Ėtimologičeskij slovar' tjurkskich jazykov: obščetjurkskie i mežtjurkskie osnovy na bukvu „B"*, Moskau, Nauka, 1978.

Taube (Erika), „Die Widerspiegelung religiöser Vorstellungen im Alltagsbrauchtum der Tuwiner der Westmongolei“, *Traditions religieuses et para-religieuses des peuples altaïques, communications présentées au XIII[e] congrès de la « Permanent International Altaistic Conference », Strasbourg, 25-30 juin 1970*, Paris, Presses universitaires françaises (coll. *Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés*; *Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg* 14), 1972, p. 119-138.

Taube (Erika), „Zum Problem der Ersatzwörter im Tuwinischen des Cėngėl-sum“, *in* Georg Hazai, Peter Zieme (Hrsg.), *Sprache, Geschichte und Kultur der altaischen Völker, Protokollband der XII. Tagung der Permanent International Altaistic Conference 1969 in Berlin*, Berlin, Akademie-Verlag (coll. *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients* 5), 1974, p. 589-607.

Taube (Erika), „Zur Jagd bei den Tuwinern des Cengel-sum in der Westmongolei“, *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde* 31, 1977, p. 37-50.

Taube (Erika), „Notizen zum Schamanismus bei den Tuwinern des Cegel-sum (Westmongolei)“, *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde* 33, 1981, p. 43-69.

Taube (Erika), *Tuwinische Folkloretexte aus dem Altai (Cengel/Westmongolei): kleine Formen*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (coll. *Turcologica* 71), 2008.

Vasilevič (Glafira Makarevna), *Ėvenkijsko-russkij slovar' (slovar' soderžit okolo 25.000 slov. S priloženijami i grammatičeskim očerkom ėvenkijskogo jazyka)*, Moskau, Gos. izd-vo inostrannych i nacional'nyh slovarej, 1958.

Michael Knüppel, *Du tabou linguistique en touvain : nouvelles considérations*

Dans son article, l'auteur traite les mots tabous en langue touvaine. Alors que le lexique touvain est truffé de formules taboues, peu de travaux ont été dédiés à ce phénomène sociolinguistique qui existe également dans d'autres langues parmi celles dites altaïques, comme ceux de O. Maenchen-Helfen et de E. Taube. À l'occasion de la publication de *Tuwinischer Wortschatz* de M. Ölmez, l'auteur analyse quelques échantillons de mots tabous parmi les léxèmes présentés dans ce travail de grande valeur.

Michael Knüppel, *Linguistic taboo in Tuvan revisited*

In his article the author deals with taboo words in Tuvan (Tuvin, Tyvan) language. While Tuvinian lexicon is featuring numerous taboo forms only few works were dedicated to this socio-linguistic phenomenon Tuvinian shares with other so-called „Altaic" languages. The topic till now was only treated by few authors, such as O. Maenchen-Helfen and E. Taube. On the occasion of publication of M. Ölmez's *Tuwinischer Wortschatz* the author of this article analyzes few samples of taboo words out of the lexems presented in that valuable work.

Comptes rendus

Knüppel (Michael), *Alttürkische Handschriften, Teil 17* : *Heilkundliche, volksreligiöse und Ritualtexte*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (coll. *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* [*VOHD*] XIII/25), 2013, 314 p.

Le présent volume du catalogue des manuscrits en turc ancien (ouïgour) de la collection dite « de Turfan », conservée à Berlin, a été préparé dans les mêmes conditions que le tome 16 (coll. *VOHD* XIII/24), recensé ici-même (*Turcica* 44, 2012-2013, p. 351-352). Il est donc inutile de répéter ces informations, sauf pour relever que l'avant-propos est signé à la fois par Zekine Özertural et Michael Knüppel, bien que la responsabilité du livre soit échue à ce dernier. Cette partie du catalogue rassemble des textes quelque peu hétérogènes. Le contenu est énoncé par le titre de la manière suivante : « textes médicaux, de religion populaire et rituels ». En fait, les types de textes recensés débordent largement ce cadre. De plus, le terme de textes « rituels » est assez ambigu, puisqu'il recouvre aussi bien des textes de rituel bouddhique (dans sa forme tantrique) que des textes de magie qui ne sont pas spécifiquement bouddhiques. La notion de « religion populaire » pourrait aussi prêter à discussion, car elle recouvre des pratiques de magie qui peuvent être ancrées dans la religion traditionnelle des peuples de langue turque, ou bien être importées par des canaux plus « savants ». Pour en prendre la mesure, le plus simple est de consulter la liste donnée dans le sommaire. Le catalogue proprement dit (p. 33-263), précédé de préliminaires techniques sur la description des manuscrits (p. 29-32), comprend en principe 332 numéros. Le nombre de manuscrits décrits par l'auteur lui-même est nettement moindre, car pour nombre de numéros le lecteur est renvoyé aux notices de volumes déjà parus et à paraître. Sur ce dernier point, des collègues se sont en quelque sorte « réservé » des manuscrits à traiter. Le catalogue se divise en six sections : 1) médecine (p. 33-77), où l'on relève des fragments identifiés de recueils de recettes médicales connus en sanskrit et dans d'autres langues : *Siddhasāra* de Ravigupta, *Aṣṭāṅgahr̥dayasaṃhitā* de Vāgbhaṭa, *Yogaśataka* ; 2) astrologie (p. 79-86) ; 3) calendriers (p. 87-93) ; 4) divination par tirage au sort et livres de présages (p. 95-116) ; 5) bouddhisme ésotérique (p. 117-200) ; 6) Dhāraṇī et autres textes tantriques (p. 201-263). Chaque notice suit les normes de présentation de la série : description matérielle, identification, incipit de lignes du recto et du verso, bibliographie (sommaire). Le livre se termine par les annexes habituelles : abréviations (p. 267-270), bibliographie (p. 271-278), concordances entre les numéros du catalogue, les cotes

Turcica, 45, 2014, p. 367-439. doi: 10.2143/TURC.45.0.3032674

actuelles et anciennes des fragments dans les bibliothèques et les cotes de trouvaille (p. 281-314). La bibliographie sera très utile, car la plupart des fragments de textes identifiés ont déjà été publiés dans des volumes des *Türkische Turfan-Texte* ou des *Berliner Turfantexte*, ou encore dans des contributions dispersées (volumes collectifs, actes de colloque, etc.). L'ouvrage ne contient pas de fac-similés ; des photographies de plusieurs fragments ont été publiées dans des ouvrages antérieurs. De toute façon, des photographies digitalisées des manuscrits ouïgours de la collection déposée à Berlin (sauf ceux du Museum für Indische Kunst, MIK) sont disponibles, sous le sigle U, sur la page : www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta_d.html (« *Digitales Turfan-Archiv* »).

On pourrait s'interroger sur les critères qui ont présidé au rassemblement de ces textes dans un même volume. La raison peut être simplement pratique. De fait, chacun des trois domaines principaux (médecine, divination, rituel bouddhique) ne fournissait pas assez de documents pour justifier l'existence d'un volume séparé. Les frontières sont assez flottantes entre les textes astrologiques, calendériques et divinatoires, car les recueils du type « almanach », qui étaient très populaires chez les Ouïgours, aussi bien bouddhistes que manichéens, réunissaient justement ces trois aspects. Il est donc possible qu'un fragment de mantique appartienne en fait à un ouvrage plus large qui traite aussi d'astrologie pratique. Les textes dits « ésotériques » (5e section) appartiennent de fait aux rites du bouddhisme populaire et ils sont très proches des textes tantriques (6e section) qui utilisent des formules magiques. Pour le dire nettement, cette impression de « fourre-tout » est accentuée par le style décousu de l'introduction (p. 9-25), où M. K. peine quelque peu à dégager les lignes d'arête et les aspects les plus significatifs de cet ensemble de documents. On ne peut se défaire de l'impression qu'il ne connaît certains de ces textes que de seconde main. En particulier, il ne donne pas d'indication, même approximative, sur la date des textes, au moins par le siècle, alors que, pour certains numéros, des datations ont été proposées par divers chercheurs. Il ne commente pas de façon synthétique les différents types de format des manuscrits. Pour les textes magiques de la 5e section, je recommande de se reporter aux notices de l'ouvrage de P. Zieme, où ils sont tous étudiés[1]. L'auteur n'a pas fait l'effort de résumer au moins les introductions de ces notices. Pour donner un seul exemple, il n'est pas normal que l'*Āṭānāṭikasūtra*, qui était un des textes les plus populaires en Asie centrale, et qui est connu dans plusieurs autres langues (sanskrit, pāli, tokharien, chinois, tibétain), n'ait pas été présenté en quelques lignes : il s'agit d'un charme de protection (skr. *rakṣā*) destiné à écarter des moines les maladies, démons et morsures de serpents, avec l'appui du dieu-gardien Vaiśravaṇa. Il est anormal que l'édition des fragments sanskrits dans l'ouvrage de H. Hoffmann[2] ne soit pas au moins mentionnée. Les « textes » de Mahāyāna et Vajrayāna (tantrisme) dénommés en sanskrit *dhāraṇī* sont des charmes incantatoires, réduits à des séquences de mots significatifs, insérées au milieu de syllabes inintelligibles. L'*Avalokiteśvara-dhāraṇī* est en fait pour l'essentiel un éloge des Bodhisattvas, qui commence par Avalokiteśvara (d'où le titre) et qui se termine par une

[1] Zieme (Peter), *Magische Texte des uigurischen Buddhismus*, Turnhout, Brepols (coll. *Berliner Turfantexte* XXIII), 2005.

[2] Hoffmann (Helmut), *Bruchstücke des Āṭānāṭikasūtra aus dem zentralasiatischen Sanskritkanon der Buddhisten*, Leipzig, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft (coll. *Kleinere Sanskrit-texte/Königlich Preussische Turfan-Expeditionen* 5), 1939 = ed. Lore Sander, Wiesbaden, Steiner (coll. *Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie* 3), 1987.

dhāraṇī. Le texte est connu aussi en khotanais tardif, édité par H. W. Bailey[3]. Les considérations de M. K. sur l'astrologie et les calendriers (p. 16-18) restent superficielles. Il renvoie en général à divers auteurs et naturellement à L. Bazin[4], mais pas au-delà de la date de parution. Il ne renvoie pas aux pages où Bazin a traité précisément de numéros de ce catalogue. Le plus important est l'almanach composite, daté de 1202, qui correspond au nº 65 (TT II Y 29). Bazin a décrit, commenté et en partie traduit à nouveaux frais[5] ce document essentiel pour la culture ouïgoure, qui comporte plusieurs types de textes : des traités des présages (éternuements, coupe des cheveux, taille des ongles, localisation de l'esprit vital) mis en rapport avec le cycle chinois des Douze Animaux, un texte astrologique d'inspiration sinobouddhique et enfin un calendrier de l'année 1202(-1203). Bazin a conclu que ce rouleau doit s'inspirer des calendriers populaires chinois : « Le rouleau uygur de 1202 représente un niveau de culture intermédiaire entre celui de l'astrologie mathématique et philosophique qui présidait à l'élaboration du Calendrier officiel de l'Empire de Chine, et celui des traditions populaires de divination attachées à l'interprétation de faits somatiques immédiatement perceptibles. Il ne retient les faits relatifs au corps humain que dans la mesure où ils sont susceptibles d'une interprétation astrologique, d'ailleurs élémentaire, dans le cadre du Cycle duodénaire, sous sa forme la plus populaire, chez les Turcs comme chez les Chinois : celle du Cycle des Douze Animaux » (p. 281 *sq*.). Un autre texte très intéressant est le calendrier abrégé en écriture *brāhmī* de 1277 (T III M 140 = nº 84, décrit dans un autre volume), publié par A. von Gabain[6], dont la lecture et l'interprétation ont été améliorées de façon significative par Bazin[7]. Il contient des prévisions agricoles et astrologiques, et trahit l'influence croissante du bouddhisme lamaïque dans les premières décennies de l'Empire mongol. L'auteur s'attarde davantage (p. 18-23) sur les questions de mantique et sur les variétés de divination, désignées par des composés en °*mantie* (= °*mancie* en français), sans doute parce qu'il leur a consacré un court article en 2011. Le terme allemand *Mysobrosimantie* (p. 22) pour référer aux présages tirés des morsures de rats me paraît fort peu heureux sous son dehors pédant, parce que faux du point de vue grec : il s'agit seulement d'une variété de la *myomancie* (voir gr. *μῦς* « rat, souris » et les composés en *μυο-*) qui se fonde sur l'observation du comportement des rats et qui est connue par ailleurs, entre autres en Chine. Le catalogue comporte plusieurs (15 et non pas 16) feuilles (nºˢ 89-103) d'un livre de présages au moyen de la xylomancie (usage de baguettes ou « sorts » en bois) qui s'appuie sur le *Yī jìng* (« Livre des mutations »), sans en être une traduction. Quant aux présages tirés de manifestations somatiques (éternuements, bourdonnements d'oreilles, battements des muscles, ce dernier fait relevant de la palmomancie, encore pratiquée à l'époque ottomane) ou d'actes de la vie quotidienne (coupe des cheveux, taille des ongles), ils remontent

[3] Bailey (Harold W.) ed., *Khotanese Texts (Indo-Scythian Studies) III*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 1-13.

[4] Bazin (Louis), *Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien*, Paris-Budapest, éd. du CNRS – Akadémiai Kiadó (coll. *Bibliotheca Orientalis Hungarica* 34), 1991.

[5] *Ibid*., p. 274-302, p. 553-554.

[6] Gabain (Annemarie von) éd., *Türkische Turfantexte VIII : Texte in Brāhmīschrift*, Berlin, Akademie-Verlag (coll. *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jg. 1952, Nr.* 7), 1954, p. 23-26.

[7] Bazin, *op. cit*., p. 302-312, p. 554.

certainement à d'anciennes traditions des Turcs, parfois durables. Dans le contexte ouïgour, ils sont intéressants quand ils sont intégrés à un courant religieux, comme le manichéisme, ou mis en rapport avec les catégories calendériques et astrologiques.

Même dans un ouvrage qui n'a pas d'autre ambition que d'être un catalogue, des informations supplémentaires, dont on a donné seulement quelques exemples, auraient été nécessaires. La partie un peu plus substantielle de l'introduction concerne les textes médicaux, qui sont parmi les mieux étudiés, il est vrai, notamment grâce aux travaux de Ronald E. Emmerick sur les textes en sanskrit, khotanais et tibétain. M. K. donne une table de concordance des éditions et études des ouvrages identifiés en turc ancien, qui sont d'origine indienne (p. 13-16). Cette introduction est donc d'une valeur très inégale. Le livre n'a pas été revu avec toute la rigueur souhaitable, d'après les coquilles que j'ai relevées. Il faut donc lire : *Ungenauigkeit* (p. 20, n. 98), *Vāgbhaṭa* (p. 273 et p. 274, correct p. 10), *Cakraśaṃvara* (p. 289, correct p. 25), systèmes (p. 271), d'après (p. 273), *noch nicht* (supprimer un second *nicht*, p. 18), *VOHD* (au lieu de *KOHD*, p. 24). En conclusion, il s'agit d'un ouvrage de compilation certainement sérieux et correct dans l'ensemble, mais qui laisse à désirer sur divers points et qui reflète un travail moins approfondi que d'autres volumes de la même série.

Georges-Jean Pinault

Boivin (Michel), *Le Soufisme antinomien dans le sous-continent indien :* La'l Shahbâz Qalandar *et son héritage, XIII*e*-XX*e *siècle*, Paris, Cerf (coll. *Patrimoines. Visages de l'islam*), 2012, 240 p. + 16 p. de pl.

Longtemps l'islamologie s'est efforcée de présenter le soufisme comme une mystique légaliste, où la voie n'entrait pas en contradiction avec la loi, où les *fuqarâ'* vivaient en parfaite entente avec les *fuqahâ'* – lorsqu'il ne s'agissait pas du même individu –, où la distinction entre hétérodoxie et orthodoxie perdait toute pertinence, où en un mot tout allait pour le mieux dans le meilleur des mondes. Récemment, quelques rares travaux d'historiens et d'anthropologues ont rappelé que tel ne pouvait être le cas, suggérant que cette présentation quelque peu apologétique du soufisme tendait à masquer des réalités beaucoup plus ambiguës. C'est dans le sillage de ces travaux que se situe l'ouvrage de M. B.

Il s'agit d'étudier un cas particulier – le fameux saint La'l Shahbâz Qalandar (m. 1274) et son mausolée, situé au Pakistan – pour apporter quelques lumières sur la Qalandariyya indo-pakistanaise en général. Le premier chapitre (p. 23-46) s'efforce de restituer le contexte historique qui favorisa l'essor de cette tendance antinomienne de la mystique soufie en rappelant, notamment, que la thèse selon laquelle les Qalandars incarneraient une forme pervertie des Malâmatîs (les « hommes du blâme ») n'est pas valide. Cette mise au point tout à fait utile aurait pu bénéficier de l'ouvrage de A. Bolat[1], qui contient de nouvelles données. Quoi qu'il en soit du haut moyen-âge, c'est dans le Sindh du XIIIe siècle, terre multiconfessionnelle s'il en est, que s'installe 'Usmân Marwandî, mieux connu sous le surnom de La'l Shahbâz, dans l'espoir probable d'enra-

[1] Bolat (Ali), *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, Istanbul, İnsan Yayınları, 2003.

ciner enfin l'islam sunnite dévotionnel. Fondé sur une méthode inductive, le deuxième chapitre (p. 47-89) reconstitue la biographie du derviche de Sehwan à partir des traditions hagiographiques produites plusieurs siècles après sa mort, d'abord au XVIIe siècle, dont il faut redire ici qu'il fût un âge de réveil du soufisme *qalandarî* dans plusieurs régions du monde musulman[2], puis au XXe siècle avec une série de biographies modernes composées au gré des politiques religieuses de l'État pakistanais. La vie de La'l Shahbâz, nonobstant les contradictions des sources, peut se résumer ainsi : il serait né en 1143 ou en 1177-1178, non loin de Tabriz ; après avoir été initié par plusieurs maîtres successifs, il se rendit en Inde mais ne cessa de voyager, pour accomplir le hadj par exemple, jusqu'à ce qu'il se soit définitivement établi dans le Sindh, peu de temps avant sa mort. Ses activités religieuses mêlaient prosélytisme, miracles divers et réclusion méditative.

On comprend bien toute la difficulté d'une telle reconstitution. Plus éclairant s'annonce le chemin inverse, c'est-à-dire l'analyse de la construction de la figure même de La'l Shahbâz, sujet du troisième chapitre (p. 91-127). À travers notamment les légendes populaires dites *latîfa*, cette analyse décline les différentes strates qui dessinent le portrait actuel du saint : l'Ismaélien, le Qalandar gyrovague, le membre de la *tarîqa* Suhrawardiyya – selon un processus de normalisation parallèle à l'établissement des ordres soufis –, mais aussi le renonçant vénéré par les Hindous sous le nom de Râjâ Bharthari. Un violent contraste distingue cette domestication de la mystique sauvage et sa représentation esthétique. Le quatrième chapitre (p. 129-165) étudie l'art dévotionnel dédié à La'l Shahbâz, plus précisément la poésie et l'iconographie. Dans les ghazals persans attribués au cheikh lui-même – dont hélas, pour les amateurs du genre du moins, seuls deux ou trois distiques sont traduits –, le lecteur retrouve la figure bien connue du mystique halladjien ainsi que celle du danseur extatique hissé au-dessus de la charia. La poésie sindhi consacrée au derviche de Sehwan est plus originale : les quelques extraits de *madâh* (hymnes) et *ghîch* (chants de mariage) indiquent des appropriations chiites, des patronages locaux, une dimension prophétique. Mais c'est davantage le fameux chant *mast qalandar* – celui-là même qui, interprété par feu Nusrat Fateh Ali Khan, provoquait les transes d'un certain public occidental – qui exprime la passion pieuse pour La'l Shahbâz. L'auteur consacre des pages éclairantes à ce chant et à sa force d'évocation. Enfin, l'iconographie, si elle reflète le processus de normalisation précédemment mentionné, n'en contient pas moins des représentations populaires assez débridées du tambour rituel, de la danse et des prodiges. Ce passage est peu développé du fait que le livre contient de nombreuses planches en couleurs, plus parlantes qu'une description.

En guise de long épilogue, le cinquième et dernier chapitre (p. 167-199) décrit la fragmentation de la Qalandariyya en Inde et au Pakistan au XXe siècle. La Qalandariyya Shahbâziyya centrée à Sehwan est marquée d'une double identité à la fois ritualiste et ascétique, où le caractère antinomien se réduit à l'apparence physique extravagante des fakirs. Néanmoins, le soufisme non conventionnel perdure à travers d'autres traditions : les adeptes de Bodlo Bahâr continuent de goûter aux délices aériens du hachich et du *bhang* ; certains Madârîs exécutent des rituels du feu délibérément spectaculaires ; les Malangs se travestissent en femmes pour se fiancer avec Dieu. Il ressort enfin que certains

[2] Je me permets de référer à Papas (Alexandre), *Mystiques et vagabonds en islam : portraits de trois soufis* qalandar, Paris, Cerf (coll. *Patrimoines. Visages de l'islam*), 2010 (voir compte rendu suivant).

groupes ont soit périclité, comme dans le cas des soufis liés au *dargâh* du célèbre Bû ʻAlî Shâh Qalandar à Panipat, soit évolué vers une forme moins hétérodoxe, comme chez les Qâdirîs *qalandarî* de Kakori. Je précise que, lors de ma visite de leur *dargâh* en 2009, des membres de la *tarîqa* m'ont confié que le dernier derviche mendiant qui vivait là quitta les lieux en 2004. Un mot de conclusion : il conviendrait de compléter ce tableau général en menant conjointement deux types d'enquête dans d'autres régions de l'Inde et du Pakistan, voire du Bangladesh, à savoir, d'une part, la lecture des dictionnaires hagiographiques en persan et en langues vernaculaires – encore très peu exploités – et, d'autre part, des travaux de terrain parmi les groupes de Qalandars réunis lors des *ʻurs*, les grands pèlerinages sur les lieux saints musulmans du sous-continent.

Alexandre Papas

Papas (Alexandre), *Mystiques et vagabonds en islam : portraits de trois soufis* qalandar, Paris, Cerf (coll. *Patrimoines. Visages de l'islam*), 2010, 338 p. + 8 p. de pl.

Cet ouvrage de A. P. comble plusieurs vides importants dans l'histoire de l'islam en général, et du soufisme en particulier, mais aussi dans l'histoire littéraire de l'Asie centrale et du Turkestan oriental. Il apporte surtout une contribution notable à la question des dimensions spirituelles et mystiques du vagabondage et de l'errance en islam, un thème qui n'avait pas été l'objet d'une étude aussi détaillée depuis la parution, en 1955, du livre de R. Brunel[1], consacré, toutefois, au seul espace nord-africain. L'étude de A. P. aborde le cas de la confrérie soufie Qalandariyya qui reste mal connue, en particulier dans les régions asiatiques, ainsi que ses chemins de diffusion de l'Asie centrale vers l'Anatolie et les liens complexes que cette confrérie entretient avec la Naqshbandiyya qui domine, au moins depuis le XVIe siècle, l'ensemble de l'Asie centrale. L'ouvrage prend l'exemple de trois figures, Machrab, Muhammad Siddîq Zalîlî et ʻAbdallâh Nidâ'î, les deux premiers étant des représentants majeurs de la littérature en langue tchagatay de l'Asie centrale. Les textes étudiés se présentent comme des récits de voyage avec une dimension hagiographique et doctrinale. L'auteur estime que « l'hagiographie entre ici dans l'histoire » (p. 42) et il se pose la question sociologique suivante : « qu'est-ce que ce vagabondage mystique nous révèle sur la société ? (...) Quel est le sens historique de la mystique de l'errance ? » (p. 16). L'auteur retient encore que les textes de Machrab ont l'allure d'un « roman » mais que celui-ci est un reflet fidèle de la réalité et qu'il dit beaucoup de choses sur l'époque de son auteur (p. 134) : « le livre du *qalandar* veut prouver que la réalité est légende et la légende réalité » (p. 135). A. P. propose à son lecteur une autre manière de lire et surtout de situer les sources hagiographiques...

Le vagabondage de ces *qalandar*, indique l'auteur, est une véritable quête initiatique et une raison d'être : « l'errance ne consiste donc jamais à s'égarer » (p. 217). Les poésies

[1] Brunel (René), *Le Monachisme errant dans l'islam*, Paris, libr. Larose (coll. *Publications de l'Institut des hautes études marocaines* 48), 1955; 2e éd. : Paris, Maisonneuve et Larose (coll. *Références*), 2001 (reprod. en facs.).

traduites en témoignent : « Enfermé dans le mal d'amour, je suis l'errant Machrab » (Machrab, p. 106) ; « car le devoir du *qalandar* est de prendre la route » (Zalîlî, p. 173). Mais ces *qalandar* n'errent pas, du reste, sur de courtes distances car ce sont de grands voyageurs qui connaissent non seulement l'ensemble de l'Asie centrale mais également le Cachemire, le Baltistan, l'Inde et jusqu'au Hijaz, en passant par Istanbul, l'Irak et l'Égypte. A. P. considère l'un d'entre eux, Zalîlî, comme un « explorateur avant l'heure » (p. 208) ; il décrit et commente les principales étapes de son voyage, ses séjours dans des monastères soufis, ses pèlerinages sur les tombeaux de saints et les rituels qu'il exécute en ces lieux, ses pratiques mystiques, chants et *dhikr*. Il décrit et explique aussi chez ce poète, de même que chez Machrab, les aspects antinomiens de la pensée et de la pratique religieuse, attitude généralement retenue comme la signature principale de la Qalandariyya. Machrab incarne encore plus que Zalîlî cet antinomisme : sans doute inspiré par la Malamatiyya, la voie du blâme. Ce dernier multiplie, en effet, les conduites scandaleuses envers la morale et la pratique religieuse dans le but d'attirer l'attention de ses critiques au-delà du geste et de la parole, vers la Vérité pure. On imagine même que Machrab est un *yadachi* (faiseur de pluie à l'aide d'une pierre magique), pratique d'origine chamanique (p. 92). Si Zalîlî n'est pas moins marqué par la Malamatiyya et qu'il pratique également la transgression, il ne va pas aussi loin que Machrab et le qalandarisme du premier s'accommode des commandements de l'islam. Le qalandarisme du troisième personnage étudié par l'auteur est encore plus respectueux de la charia et celui-ci adhère même à la confrérie Naqshbandiyya, le plus rigoureux des ordres soufis. A. P. note toutefois, avec justesse, que Nidâ'î, même *naqshbandî*, ne reste pas moins un derviche errant et célibataire qui cultive le *faqr*, la pauvreté spirituelle : or le célibat, l'errance et la pauvreté sont trois spécificités de la Qalandariyya (p. 227 *sq*.). Par ailleurs, il relève, dans le commentaire que fait Nidâ'î des « onze paroles » de la Naqshbandiyya (où les principales pratiques ascétiques de l'ordre sont exposées sous la forme d'adages) qu'un « accent hallajien (...) révèle une rhétorique *qalandarî* en filigrane » (p. 223). L'auteur s'interroge en conséquence sur cette tentative par Nidâ'î de faire une « synthèse » de la Naqshbandiyya et de la Qalandariyya, effort qui était en germe chez Machrab et Zalîlî. Un document généalogique lui donne des éléments de réponse et, écrit-il, « la clé sociologique de la synthèse *naqshbandî-qalandarî* » que Nidâ'î développe graduellement au cours de son errance initiatique. Pour A. P., le rattachement de Nidâ'î aux confréries *naqshbandî* et *qalandarî* est légitimé par la remise d'objets rituels dont l'association symbolise en quelque sorte un croisement de ces deux voies initiatiques dans la personne de ce soufi : le manteau remis par un maître *naqshbandî*, puis encore un manteau et un bonnet donnés par un maître *qalandarî*, auxquels s'ajoutent, après la mort de ce dernier, le bâton et le bol des aumônes : autant d'objets qui constituent l'attirail du *qalandar* et dont Nidâ'î développe d'une manière détaillée la symbolique (p. 230-233).

Outre qu'il fait découvrir aux lecteurs des poètes centrasiatiques mal connus grâce à de nombreuses traductions – ce qui n'est pas une mince affaire et il faut saluer ici le difficile travail accompli par l'auteur –, cet ouvrage apporte un nouvel éclairage sur la Qalandariyya et pointe une de ses complexités, à savoir que cette confrérie ne constitue pas un courant homogène. Les trois *qalandar*s dont A. P. a présenté et analysé les parcours et les idées en sont une illustration convaincante. Si Machrab est le « poète maudit » de la Qalandariyya, Zalîlî pourrait en être l'essayiste, voire le Kérouac, et Nidâ'î, le théologien.

Thierry Zarcone

Vatin (Nicolas), Veinstein (Gilles), Zachariadou (Elizabeth), *Catalogue du fonds ottoman des archives du monastère de Saint-Jean à Patmos : les vingt-deux premiers dossiers*, Athènes, Fondation nationale de la recherche scientifique (coll. *Institut de recherches byzantines, Sources* 15), 2011, 673 p.

Cet imposant travail sur le fonds d'archives ottomanes du célèbre monastère Saint-Jean Prodrome de Patmos a été réalisé par trois des meilleurs historiens ottomanistes, bien connus, entre autres, pour leurs recherches archivistiques minutieuses : le regretté G. Veinstein, son collègue N. Vatin – les deux collaborant étroitement depuis de nombreuses années – et E. Zachariadou, qui s'intéressait depuis les années 1960 au riche fonds ottoman de Patmos et qui proposa à ses collègues d'organiser plusieurs missions scientifiques au monastère. Ce qui se réalisa à partir de 2001. L'équipe fut rejointe à partir de 2004 par Michael Ursinus.

L'ouvrage est dédié à Nikos Oikonomidès qui, dès 1976, s'était penché sur le statut des monastères byzantins passés sous domination ottomane. Si les archives de l'Athos ont été exploitées par les chercheurs du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance du Collège de France, rien de systématique n'avait été fait sur les documents turcs du monastère Saint-Jean de Patmos.

Voilà qui est désormais chose faite pour les 823 documents allant de la fin du XVe au milieu du XVIIe siècle. Le reste, soit 522 pièces du milieu du XVIIe au XXe siècle, sera publié ultérieurement par M. Ursinus. Un énorme travail donc de dépouillement, classement, identification, datation d'un fonds qui montre le dynamisme du monastère à l'époque ottomane et ses rapports étroits avec les autorités turques.

Déjà en 1422, le Florentin Buondelmonti signalait que « …non seulement les Turcs ne molestent pas (les moines de Saint-Jean) mais qu'ils leur fournissent les choses nécessaires à la vie, lorsque qu'ils se rendent chez eux pour se les procurer »[1].

L'ouvrage se présente de la manière qui suit : une introduction éclairant le contexte historique et décrivant les dossiers Z et 1 à 20 (p. 9-19) ; un appendice abordant la question des destinataires des *'arz* (rapports d'un inférieur à un supérieur) et le problème des juxtapositions des signatures de cadis (p. 25) ; suit l'analyse du catalogue (p. 29-485), le dernier dossier étant consacré à 123 documents, en majorité non datés, principalement du XVIIe siècle.

La description des pièces suit l'ordre suivant : 1/ type du document ; 2/ date de l'Hégire et concordance grégorienne ; 3/ identité et fonction de l'émetteur ; 4/ lieu d'émission ; 5/ identité du ou des destinataires ; 6/ présence des signatures de différents types (*tuğra*, *pençe*…) ; 7/ retranscription intégrale des notes au verso des documents, principalement en ottoman et en grec ; 8/ dimension du document indiquée en centimètres ; et enfin : 9/ résumé du contenu en quelques lignes, chaque document ayant préalablement fait l'objet d'une translittération et d'une traduction intégrales.

Le corpus est suivi d'un index très complet consacré : 1/ aux noms de personnes (p. 567-617), plus l'arbre généalogique d'une famille souvent mentionnée et la liste des

[1] Buondelmonti (Christophe), *Description des îles de l'archipel : première partie*, trad. Émile Legrand, Paris, E. Leroux (coll. *Publications de l'École des langues orientales vivantes. 4e série* 14), 1897.

higoumènes de Saint-Jean (p. 618-624) ; 2/ l'index des principales fonctions citées dans les documents (*kâpudân paşa*, cadis, beys, *mütevellî*, patriarches de Constantinople, métropolites, évêques) (p. 625-636) ; 3/ index des noms de lieu (p. 637-650) ; 4/ index thématique (p. 651-654) ; 5/ un glossaire (p. 655-664) ; 6/ la liste des abréviations et des travaux cités (p. 665-670).

L'évident intérêt historique de premier plan qu'apporte cette masse de documents mise à la disposition des chercheurs travaillant sur les problèmes religieux, économiques, administratifs, maritimes ou intercommunautaires de l'Empire ottoman est bien souligné par les auteurs qui précisent le caractère exceptionnel de la conservation d'un ensemble documentaire diachronique «… cohérent par les sujets traités (malgré leur diversité) et permettant de suivre certaines affaires dans le temps » (p. 13). Il faut y ajouter la valeur pédagogique que la lecture de cet ouvrage peut présenter pour des étudiants voulant s'initier à la complexe matière ottomane, terminologique et administrative, l'index thématique et le glossaire étant extrêmement utiles à cet égard.

Pour conclure, ce qui frappe particulièrement à la lecture de cette histoire documentaire au quotidien, c'est le bon fonctionnement des institutions ottomanes à l'époque considérée et principalement celui de l'appareil judiciaire et fiscal, sourcilleux mais globalement équitable envers les monastères grecs qui, en retour, font preuve d'un certain « civisme » ottoman qui annule toute « solidarité » confessionnelle avec les chrétiens d'Occident, comme tel abbé de Saint-Jean de Patmos protégeant des marchands musulmans contre les exactions des chevaliers de Malte, ainsi que décrit par N. Vatin et G. Veinstein dans un article utilisant les documents du monastère[2].

Michel Balivet

Lellouch (Benjamin), Michel (Nicolas) dir., *Conquête ottomane de l'Égypte (1517) : arrière-plan, impact, échos*, Leyde-Boston, Brill, 2013, xxi-434 p.

Le présent ouvrage est l'aboutissement d'une réflexion collective sur la conquête ottomane de l'Égypte et regroupe pas moins de quinze contributions de longueur et d'intérêt très variables. Il propose donc un retour sur « ce fait extraordinaire », perçu en termes de rupture de l'ordre des choses, non seulement par les témoins de l'époque, en particulier le chroniqueur Ibn Iyās, mais aussi par bon nombre d'historiens contemporains, notamment par ceux proches du courant nationaliste égyptien. Ils voient en effet dans cette conquête le début de la provincialisation de l'Égypte, synonyme, à leurs yeux, de déclin. Par ailleurs, la perception de cet événement est longtemps restée biaisée par le recours à des sources presqu'exclusivement arabes. Dans cet ouvrage, il ne s'agit pas tant de revenir sur les faits, brièvement rappelés dans une excellente introduction, mais plutôt de revisiter le contexte général dans lequel s'était inscrite la chute des Mamelouks, de mesurer son impact, de s'interroger sur le devenir de l'Égypte, c'est-à-dire sur ce qu'il convient d'entendre par ottomanisation, enfin de sonder les échos suscités autour, en Méditerranée. Les

[2] Vatin (Nicolas), Veinstein (Gilles), « "Une bonté unique au monde" : Patmos et son monastère, havre des musulmans en péril (1625-1636) », *Turcica* 35, 2003, p. 9-79.

diverses contributions proposent également une réinterprétation des sources, élargies ici à un corpus allant bien au-delà des sources habituelles, même si un certain nombre de sources européennes, florentines et portugaises notamment, n'ont pas été mises à contribution.

Dans un premier article, Cihan Yüksel Muslu revient sur les chroniques consacrées à Bayazid II, ce souverain ottoman qui avait affronté les Mamelouks dans un long conflit achevé sans résultat notable. Elle montre comment les chroniqueurs, dans la construction de la figure du sultan, ont su varier les registres de référence en fonction des contextes particuliers, propres aux différents moments de son règne. De cette relecture résulte une image du souverain infiniment plus variée que celle du sultan paisible, faible, pieux, généralement admise par les historiens modernes.

En se fondant sur les sources vénitiennes, Maria Pia Pedani donne un premier aperçu sur la circulation, dans les réseaux de la Sérénissime, des informations relatives à la campagne de Selim Ier. Ce thème est repris de façon plus détaillée par Benjamin Arbel à travers une analyse du flux des nouvelles et de la manière dont elles étaient gérées par les autorités. En fait, Venise disposait alors de plusieurs groupes d'informateurs et les îles de Crète et de Chypre servaient de relais maritimes à la circulation des nouvelles, de sorte que la ville jouissait d'un « pouvoir d'information » considérable au niveau de l'Europe entière. Cette étude souligne, une fois de plus, l'intérêt exceptionnel des documents vénitiens pour notre connaissance de l'histoire de l'Orient musulman, en particulier pour les XVe et XVIe siècles.

Sollicitant principalement les archives de l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem à Malte, Nicolas Vatin nous livre de manière très précise la perception des événements par les chevaliers de Rhodes. Aussi est-il en mesure d'apporter une réponse par la négative quasi définitive à la question soulevée par Ibn Iyās dans sa chronique quant à un appui militaire de l'Ordre à Tumanbay en décembre 1516.

Le contexte général de la conquête de l'Égypte est traité dans plusieurs contributions. Dans son étude intitulée « *The Ottoman Conquests of Egypt and Algeria* », Svat Soucek rappelle à juste titre que les conquêtes de Selim ont non seulement porté sur une grande partie des territoires arabes, mais qu'elles ont aussi permis de renforcer la présence ottomane sur de vastes espaces maritimes en Méditerranée, dans sa partie orientale certes mais aussi dans sa partie occidentale. Il rouvre fort utilement le débat sur la pénétration ottomane en mer Rouge, récemment abordé par Giancarlo Casale qui voit là la réalisation d'un grand dessein à la fois stratégique et commercial[1]. Tel n'est pas, à juste titre, l'avis de S. Soucek. En août 1517 Selim Ier recevait au Caire des personnages aussi illustres et qualifiés que Piri Re'is et Selman Re'is sans saisir pour autant l'occasion de développer sa flotte en mer Rouge, en vue de lancer la lutte contre les Portugais dans l'océan Indien et de capter à nouveau le trafic des épices. La raison est bien simple : ses priorités restaient fixées ailleurs et portaient sur les fronts safavide et européen.

Dans une contribution très dense, Benjamin Lellouch se livre à une analyse minutieuse de « La politique mamelouke de Selīm Ier ». Il démontre là encore que celle-ci n'était pas préétablie, mais qu'elle était soumise à des ajustements fréquents, menés au gré des circonstances. Elle avait donc fortement fluctué au cours des deux années de campagne. À

[1] Casale (Giancarlo), *The Ottoman Age of Exploration,* Oxford, Oxford University Press, 2010.

une volonté affichée durant l'été 1516 d'extermination des Mamelouks avait succédé à deux reprises une proposition de vassalité à Tumanbay. Elle fut à chaque fois rejetée par les Mamelouks pour des motivations que l'absence de sources égyptiennes ne permet pas actuellement d'éclaircir. Puis, malgré l'amnistie accordée début février 1517, Selim décida fin mars d'éliminer 54 émirs mamelouks. L'explication habituelle de ce geste par l'assassinat d'un ambassadeur ottoman dépêché auprès de Tumanbay n'est pas convaincante. B. Lellouch en avance une autre, fort plausible : le sultan ottoman prenait les devants pour éviter une révolte, dont il soupçonnait le projet, chez les Mamelouks. B. Lellouch a raison de souligner l'importance de ce massacre. L'extermination de l'élite dirigeante mamelouke rendait inéluctable l'établissement de bases nouvelles pour le pouvoir. Bien que Khayr Bey fût issu de l'ancien régime, une fois nommé gouverneur de l'Égypte, son pouvoir était sans partage, faute du contrepoids des maisons des émirs entretemps disparues. De ce point de vue, l'Égypte était ottomanisée dès la fin de 1517, placée sous l'autorité d'un *beylerbey* tout puissant et dépositaire du monopole de la violence.

Abordé dans plusieurs autres contributions, le débat sur l'ottomanisation est, dans cet ouvrage, posé en termes entièrement nouveaux. Nicolas Michel démontre de façon magistrale que la question des archives anciennes et nouvelles, au moment de la conquête ottomane et de l'intégration de l'Égypte dans l'Empire, ne peut pas être reconstituée à partir des récits rétrospectifs proposés à diverses périodes. Une certitude est qu'elles n'ont pas fait l'objet d'une destruction délibérée, ni lors de l'entrée des Ottomans au Caire début 1517, ni au cours des années suivantes. Entre 1517 et 1525, la suppression de l'*iqṭā'* entraîna le basculement de la majorité des terres dans le régime du *mīrī*. Ce qui nécessitait la mise en place d'un nouveau système fiscal qui allait se traduire par la généralisation de l'affermage. De fait, cette réorganisation fiscale rendait obsolètes les anciens registres. Par étapes successives, on aboutit ensuite à un nouveau cadastre, établi entre 1525 et 1528. De même, l'importation du modèle ottoman impliquait la centralisation de la gestion financière. Elle fut donc confiée à un seul responsable, le *daftardār*, et fut exercée en un lieu unique, la Citadelle, qui devint aussi le seul dépôt des registres. C'est là l'acte fondateur des archives publiques d'Égypte. La disparition des anciennes élites du pouvoir n'impliquait pas pour autant celle de l'ancienne société. Dans la continuité du droit musulman, celle-ci revendiqua le maintien de ses titres et de ses exemptions fiscales. La nécessité de leur vérification au cas par cas amena Ali pacha en 1550 à ordonner la rédaction de nouvelles séries de registres, à l'imitation des anciens de l'époque mamelouke. Cette décision scella symboliquement la continuité de la province ottomane avec l'État mamelouk.

Cette période de transition a-t-elle pu favoriser une certaine mobilité sociale ? Telle est la question fondamentale qu'aborde Nelly Hanna dans sa contribution. L'abandon de l'*iqṭā'* et la disparition d'une bonne partie de l'ancienne élite militaire ont certainement favorisé la promotion de « gens ordinaires » à des fonctions importantes et leur ont permis d'accéder aux concessions fiscales, y compris aux fermages ruraux. Ces nouveaux fermiers n'étaient pas uniquement musulmans, mais aussi juifs et coptes.

Julien Loiseau aborde à son tour l'impact de l'ottomanisation, vue sous l'angle de l'ordre urbain et de la fabrique de la ville. Selon lui, la réurbanisation du Caire, à la suite des crises de la seconde moitié du XIVe siècle, était achevée dès le règne du sultan Ǧaqmaq. Dès ce moment-là, les grandes lignes du développement de la ville étaient fixées pour les deux siècles à venir. Elles étaient marquées par un très net ralentissement des grands chantiers et par l'arrêt de la création de fondations pieuses monumentales. Ce

thème est aussi repris par Doris Behrens-Abouseif. Elle attribue le déclin de la construction monumentale au XVI[e] siècle non pas à une quelconque provincialisation de la ville, mais à son atonie par comparaison avec les villes syriennes pour la même période.

Jean-Claude Garcin, à partir d'une analyse du vocabulaire des contes des Mille et Une Nuits et d'un repérage de ce qu'il appelle des « indices contextuels », démontre de façon convaincante qu'un certain nombre d'entre eux sont en fait ottomans et qu'ils ont été élaborés dans le contexte des villes égyptiennes. Et ce, même si le référent était situé ailleurs, à Bagdad du temps des Abbassides par exemple. Dans leur introduction à l'ouvrage, les deux éditeurs ne manquent d'ailleurs pas de mettre en rapport cette vitalité de la culture orale avec le développement d'un espace public anonyme, à savoir les cafés qui se multipliaient au Caire et sans doute dans d'autres villes égyptiennes dès les années 1530.

Guy Le Thiec revient sur la question de la figure du prince, cette fois celle de Selim, pour montrer comment, dans le contexte de la culture artistique italienne de la Renaissance, le portrait du conquérant ottoman perdit peu à peu ses traits saillants initiaux de parricide et de chef victorieux pour une représentation très conventionnelle dans la galerie des souverains ottomans.

Cet ouvrage, incontournable pour qui s'intéresse à l'Égypte et de manière plus large à la Méditerranée au XVI[e] siècle, démontre à nouveau combien le dialogue entre spécialistes de domaines historiques voisins peut s'avérer fructueux. Quelques-unes des contributions ouvrent des perspectives majeures pour une meilleure compréhension du passage des Mamelouks aux Ottomans.

Michel Tuchscherer

Şahin (İ. Kaya), *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, New York, Cambridge University Press (coll. *Cambridge Studies in Islamic Civilization*), 2013, xviii + 290 p., 4 p. de pl.

La monographie de K. Ş. se veut une contribution aussi bien à la littérature de l'histoire globale qu'aux études sur la structuration des empires à l'âge moderne. Bien que, curieusement, ni le titre ni le sous-titre ne le révèlent, il s'agit ici de la biographie de l'une de figures majeures du règne de Soliman le Magnifique, le chancelier (*nişâncı*) Celâlzâde Mustafa. L'étude est divisée en deux parties : la première est consacrée au parcours intellectuel et professionnel de Celâlzâde et la seconde à son œuvre littéraire et administrative. Le livre contient quinze reproductions d'images parfois de qualité assez médiocre (fig. 3, 7, 14), deux cartes, une bibliographie de 27 pages et un index[1].

[1] Cette longue bibliographie a néanmoins des lacunes gé(n)antes : al-Moudden (Abderrahmane), « *The Sharif and the Padishah*: Some Remarks on the Moroccan-Ottoman Relations in the 16th Century », *Hesperis Tamuda* XXVIII, 1990, p. 7-14 ; Aydın (Dündar), *Erzurum Beylerbeyliği ve Teşkilatı, Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1566)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1998 ; Berindei (Mihnea), Veinstein (Gilles), *L'Empire ottoman et les pays roumains, 1544-1545 : études et documents*, Paris-Cambridge, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales – Harvard Ukrainian Research Institute

Dans une introduction succincte, l'auteur se propose de situer Celâlzâde Mustafa dans un contexte général qui dépasse largement celui de l'Empire ottoman, *i. e.* dans le grand continent de l'Eurasie de la première moitié du XVIe siècle, où il y aurait un changement radical tant dans les modalités de l'organisation politique que dans l'affirmation d'identités culturelles et religieuses (p. 2). Selon lui, le chancelier de Soliman le Magnifique est un acteur important – tout comme ses contemporains Gattinara, Michel de l'Hospital, Abu'l-fazl ibn Mubarak, William Cecil – dans le processus de la genèse d'une nouvelle culture bureaucratique. Malgré cette énumération prometteuse de chanceliers des différents États, une comparaison poussée de leurs carrières aurait été intéressante afin de constater des homologies structurales. En restituant l'histoire de l'Empire ottoman dans ce contexte plus large de *global early modernity*, K. Ş. entend dépasser à la fois les cadres européocentrés et nationalistes (p. 7). Néanmoins, l'absence d'une démarche comparatiste rigoureuse restreint la compréhension de ces dynamiques globales, comme celle de la confessionnalisation territoriale (p. 136) ou de l'institutionnalisation bureaucratique (p. 239-242) : on en reste aux mentions allusives de fortes similitudes – ou si on les formule à la manière

(coll. *Studies in Ottoman Documents Pertaining to the Ukraine and the Black Sea Countries* 1), 1987 ; Kappert (Petra), *Die osmanischen Prinzen und ihre Residenz Amasya im 15. und 16. Jahrhundert*, Leyde, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul (NHAI, coll. *Uitgaven van het NHAI te Istanbul* 42), 1976 ; Nehring (Karl) éd., *Austro-Turcica 1541-1552: diplomatische Akten des habsburgischen Gesandtschaftsverkehrs mit der Hohen Pforte im Zeitalter Süleymans des Prächtigen*, Munich, R. Oldenbourg Verlag (coll. *Südosteuropäische Arbeiten* 95), 1995 ; Orhonlu (Cengiz), *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996 (1re éd. : Istanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974) ; Pedani (Maria Pia), *Dalla frontiera al confine*, Rome, Herder (coll. *Quaderni di studi arabi. Studi e testi* 5), 2002 ; Petritsch (Ernst Dieter), « Der habsburgisch-osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547 », *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* XXXVIII, 1985, p. 49-80 ; Repp (Richard C.), *The* Müfti *of Istanbul: a Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Oxford, Oxford University Faculty of Oriental Studies (coll. *Oxford Oriental Institute Monographies* 8), 1986 ; Svanidze (Mikheil), « The Amasya Peace Treaty between the Ottoman Empire and Iran (June 1, 1555) and Georgia », *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences* III/1, 2009, p. 191-197 [URL : www.science.org.ge/3-1/Svanidze.pdf, dernier accès : 17/05/2014] ; Vatin (Nicolas), Veinstein (Gilles), *Le Sérail ébranlé : essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIVe-XIXe siècle)*, Paris, Fayard, 2003 ; Vatin (Nicolas) *Les Ottomans et l'Occident (XVe-XVIe siècles)*, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* XL), 2001 ; Veinstein (Gilles), *Autoportrait du sultan en conquérant*, Istanbul, Isis (coll. *Analecta isisiana* 91), 2010. Deux cartes reproduites (l'une par un spécialiste [?] de l'Europe centrale et l'autre par deux historiennes de l'art, donc de non-spécialistes de l'histoire politique et administrative de l'Empire) par K. Ş. sont très problématiques. Dans la première, le découpage et la dénomination des sandjaks ottomans sont la plupart du temps fautifs. Ajoutons aussi l'invention d'une entité *haradjguzar*, le Jedisan, censé être situé entre le khanat de Crimée et la Moldavie ! Dans la seconde carte, qui porte sur l'Asie occidentale, les frontières ottomanes sont loin d'être tracées correctement et les États géorgiens et kurdes sont totalement absents – sans parler de l'oubli du Yémen et de l'Ethiopie. Parmi d'autres problèmes de ces cartes, évoquons enfin, la grande absence de la Méditerranée ottomane au XVIe siècle.

de V. Liebermann, d'étranges parallèles[2] – fondées plutôt sur des intuitions ou des exemples tirés au sort que sur des analyses structurées.

Le premier chapitre porte sur les origines et la formation de Celâlzâde. L'auteur donne un aperçu général des origines sociales de ce natif de Tosya – une ville djandaride prise par les Ottomans peu avant la naissance du futur chancelier – et émet quelques hypothèses sur les raisons qui amènent le père de Celâlzâde à se lancer, dans la seconde moitié du XVe siècle, dans la carrière de cadi, quand on sait que ce type de parcours reste rare pour une famille d'artisans. Alors que le frère cadet de Celâlzâde, Salih, reprend le métier paternel, Mustafa poursuit son cursus de madrasa, puis entre, à un moment propice (p. 28), dans la chancellerie impériale, sous le règne de Selîm Ier. Le chancelier de l'époque, Tâcîzâde Câfer, et le *defterdar* Pîrî Mehmed (qui devient grand vizir entre 1517 et 1523), tous deux amis du père de Celâlzâde, aident à l'initiation de ce jeune impétrant, lui ouvrant les portes à une carrière très prometteuse. On regrettera quelques flottements dans l'analyse de K. Ş. Il n'évoque pas le passé djandaride de la famille de Celâl. Surtout, on attendrait une prosopographie de scribe de l'époque, qui expliquerait les préférences pour la carrière bureaucratique qui commencent à se faire jour chez les diplômés de madrasas au tournant du XVIe siècle.

Une comparaison avec les trajectoires de quelques autres célèbres « bureaucrates », comme ses prédécesseurs Kâramânî Mehmed et Tâcîzâde Câfer, ou ses successeurs Ramazânzâde Mehmed et Ferîdûn Ahmed aurait permis à l'auteur de mieux ancrer la vie de Celâlzâde dans la dynamique historique. Les brèves mises au point sur la genèse et le développement de la chancellerie ottomane placées à la fin du livre (p. 215-220) auraient été mieux exploitées si elles avaient été incluses dans le premier chapitre : ainsi la trajectoire individuelle de Celâlzâde aurait été mise en lumière. Le rôle de certains réseaux dans cette carrière fulgurante n'est pas évoqué. Nous pensons notamment aux réseaux confrériques qui jouaient un rôle considérable dans la mobilité de la classe *askeri*[3]. Présentée ainsi, la reconstruction de la vie du personnage crée une illusion biographique teintée de la téléologie d'un *success story* – autrement dit, on dirait que tout est fait pour que Celâlzâde soit prédestiné à devenir le plus célèbre chancelier ottoman du XVIe siècle. Dans les trois chapitres qui suivent, nous voyons donc un Celâlzâde, dès le début du règne de Soliman, réalisant toujours les meilleurs choix lors de crises politiques, comme celle qui survint après la retraite de son premier patron, Pîrî Mehmed, qui scelle, en même temps, l'accès au pouvoir d'Ibrahim pacha. Faisant contre mauvaise fortune bon cœur, Celâlzâde parvient à se rapprocher de ce grand vizir, au point de devenir un proche allié. Fort de cette connexion, il s'impose comme une figure de premier plan dans les cercles de pouvoir, au point de survoler les tensions suivant l'exécution d'Ibrahim pacha.

Pour son travail, K. Ş. se fonde très largement sur la célèbre chronique de Celâlzâde, *Tabakâtü'l-Memâlik*, bien exploitée depuis Hammer. Or on attendrait une critique pointue de ce texte, à l'aide aussi bien de lectures croisées d'autres sources narratives de l'époque que de l'étude de documents de la chancellerie, dont Celâlzâde – rappelons-le – était le

[2] Liebermann (Victor), *Strange Parallels*: *Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830 -II- Mainland Mirrors: Europe, Japan, China, South Asia, and the Islands*, Cambridge, Cambridge University Press (coll. *Studies in Comparative World History*), 2009.

[3] Cf. Clayer (Nathalie), *Mystiques, État et société : les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leyde, Brill (coll. *Islamic History and Civilization* 9), 1994, p. 63-179.

chef. Notamment concernant les campagnes militaires ou les événements politiques majeurs de la première partie du règne de Soliman, soit des années de 1520 à 1555, dont Celâlzâde fut un témoin majeur, l'usage de différentes sources (archives, recueils épistolaires) aurait été enrichissant, évitant à l'auteur de reproduire un récit largement connu. Malgré ces réserves, cette première partie contient des apports intéressants. K. Ş. attire l'attention sur le *kanunnâme* de l'Égypte (1525) – sans pour autant l'analyser en détail – et interprète le préambule de ce texte comme un manifeste politique de l'islam sunnite, ou une « nouvelle théologie politique » produite par le concours combiné du sultan, d'Ibrahim pacha et de Celâlzâde (p. 56-57). Il s'étend encore sur la réaction violente de la Porte face aux révoltes de tendances hétérodoxes en Anatolie (1526-1527) et face à Molla Kabız (1527), dont le procès se tint à Istanbul, que l'auteur perçoit comme l'instauration de la nouvelle théologie politique dominante. En conséquence, le conflit avec les Safavides se traduit en une confessionnalisation graduelle qui se déroule de façon similaire en Europe occidentale (p. 68-74, p. 136).

Les campagnes militaires en Hongrie de Soliman sont étudiées non seulement sous la lumière du paradigme de confessionnalisation (p. 103-109), mais aussi à l'aune des études de B. Flemming et de C. Fleischer, qui mettent l'accent sur la volonté de concrétiser dans les pratiques politiques les idéaux rhétoriques de l'époque, en réponse aux ambitions universalistes des Habsbourg[4]. Sur ce point, K. Ş. aurait pu pousser plus loin ses constats initiaux sur la politique étrangère de la Porte : l'amitié avec le roi de France dans le contexte de la rivalité ottomano-habsbourgeoise est insuffisamment traitée[5] ; les rapports avec les républiques de Pologne et de Venise, la Moscovie ainsi qu'avec les entités politiques de l'Asie et de l'océan Indien sont à peine mentionnés. Or Celâlzâde fournit aussi bien dans sa chronique que dans les lettres officielles qu'il a rédigées au nom du sultan, un ample matériel pour l'étude de ces sujets. *A fortiori*, il n'y a pas lieu de s'étonner que les rapports avec les beylerbeylicats maghrébins[6] et les tributaires (le khanat de Crimée, les « pays roumains », les royaumes géorgiens, les principautés kurdes) ne trouvent aucune place dans cette étude. L'« impérialisme ottoman » de l'auteur se trouve ainsi réduit uniquement aux conflits avec les Impériaux et les Safavides – ce qui fait que « la narration, par le chancelier, du monde ottoman » au XVIe siècle est considérablement atrophiée[7].

[4] Flemming (Barbara), « The Political Geneologies in the Sixteenth Century », *Journal of Turkish Studies* 7-8, 1988, p. 198-220; Fleischer (Cornell), « The Lawgiver as Messiah: the Making of Imperial in the Reign of Süleymân », *in* Gilles Verinstein dir., *Soliman le Magnifique et son temps, Actes du colloque de Paris, Galeries nationales du Grand Palais, 7-10 mars 1990*, Paris, La Documentation française, 1992, p. 159-179.

[5] Par exemple, l'ébauche préparée par Jean de la Forêt, qui n'a probablement jamais été vue par les dignitaires ottomans, est définie comme le « *first formal document establishing* » l'alliance (p. 104) : cf. Veinstein (Gilles), « Les capitulations franco-ottomanes de 1536 sont-elles encore controversables ? », *in* Vera Costantini, Markus Koller dir., *Living in the Ottoman Ecumenical Community, Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, Leyde, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 39), 2008, p. 71-88.

[6] Gürkan (Emrah Safa), « The Centre and the Frontier: Ottoman Cooperation with the North African Corsairs in the Sixteenth Century », *Turkish Historical Review* 1/2, 2010, p. 125-163.

[7] Cf. Papp (Sándor), « The System of Autonomous Muslim and Christian Communities, Churches and States in the Ottoman Empire », *in* Gábor Kármán, Lovro Kunčević

La seconde partie commence par l'interprétation du *Tabakâtü'l-Memâlik*, situé dans son contexte littéraire. K. Ş. propose une lecture herméneutique (p. 170-177) en divisant l'ouvrage en trois strates. Ainsi, la partie événementielle de *Tabakât*, seule partie qui a vu le jour d'un ambitieux projet littéraire jamais achevé, peut se lire comme un panégyrique du règne de Soliman car, entre autres raisons, Celâlzâde était à même de composer la plupart des lettres les plus solennelles du sultan. Mais le chancelier ne se limite pas à la production d'une chronique du règne de Soliman qui ne faisait pas défaut au moment de sa rédaction. Son deuxième objectif serait donc de concevoir « l'Empire comme un système » dans un « univers néo-platonicien » (p. 174), ce qui constitue pour l'auteur la deuxième strate du *Tabakât*. Enfin, cet ouvrage constitue également le témoignage d'un personnage clé de la période. Cette description en trois strates, forte intéressante, laisse néanmoins peu de place à d'autres regards complémentaires. Par exemple, il n'aurait pas été inutile de s'interroger sur l'importance de ce texte dans la carrière intellectuelle du chancelier d'une part, et dans la production littéraire ottomane du XVIe siècle de l'autre. L'analyse des procédés littéraires mise en œuvre par le chancelier afin d'édifier un empire rhétorique aurait été salutaire. Dans la même veine, on peut se demander s'il n'aurait pas été utile, au moins par intermittence, de procéder à des comparaisons avec les textes de Kemalpachazâde et d'Idris-i Bidlisî. Ces quelques limites ne sont pas sans conséquences sur le degré de fiabilité à accorder aux conclusions proposées par K. Ş., qui donnent parfois le sentiment de flotter dans l'air. Prenons, par exemple, l'usage de la notion de néoplatonisme appliquée tantôt aux études du futur chancelier (p. 23), tantôt à la vision ottomane du monde au XVIe siècle. L'auteur ne nous livre sa définition du concept que dans une courte note de bas de page – puis de nouveau vers la fin du livre (p. 233) – en se référant à une définition donnée dans un manuel de philosophie islamique (p. 174, n. 1), sans préciser les connexions épistémiques et historiques.

Le sixième chapitre porte sur la contribution du chancelier à l'élaboration d'une rhétorique identitaire fondée sur un rapport d'altérité entre les Ottomans et les autres, en phase avec la nouvelle idéologie impériale. K. Ş. résume les conceptions spatiales et géographiques en cours chez les Ottomans (p. 193-195), sans mentionner précisément la propre contribution du chancelier à leur évolution. Cependant, l'analyse de la titulature sultanienne élaborée par Celâlzâde offrirait sans doute des pistes nouvelles aussi bien pour comprendre les conceptions territoriales des hauts dignitaires ottomans que pour évaluer la culture géographique de la chancellerie impériale. Pour ce qui est de l'autrui des Ottomans (p. 198-200), l'auteur aurait pu faire un catalogue détaillé des désignations stéréotypées attribuées aux différentes ethnies (des Ouzbeks aux Espagnols), qui fourmillent aussi bien dans le *Tabakât* que dans la correspondance officielle, au lieu de références quelque peu redondantes aux « Têtes Rouges » et aux Safavides (p. 205-213).

Le dernier chapitre sur l'administration étatique est le plus ambitieux du livre, car il met en corrélation la carrière du chancelier non seulement avec le développement bureaucratique et idéologique de l'Empire ottoman, mais également avec la genèse des formations impériales dans l'espace géopolitique eurasiatique, des Habsbourg aux Ming (p. 214-215). Avec plus de pertinence, K. Ş. insiste sur la transformation progressive du profil de carrière

dir., *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leyde, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 53), 2013, p. 375-419 ; Kołodziejczyk (Dariusz), « What is Inside and What is Outside? Tributary States in Ottoman Politics », *in* Kármán, Kunčević, *op. cit*., p. 421-432. Notons, en passant, que dans ce dernier récent recueil, les principautés géorgiennes sont curieusement omises !

des scribes au tournant du XVIe siècle qui coïncide avec leur autonomisation par rapport aux membres de l'*ilmiyye* et avec l'« ottomanisation » de la langue et du style cléricaux (p. 216-219). Toutefois, la mise en parallèle avec les autres États nous paraît trop hâtive pour bien prendre en considération la variété des modalités historiques : ce processus est antérieur au XVIe siècle et, par ailleurs, le personnel administratif dans ces pays n'est pas toujours issu des catégories sociales inférieures. En outre, entre l'Europe occidentale, la Chine à l'époque Ming et la Moscovie rourikide, les dynamiques à l'œuvre suivent des modalités trop diverses pour s'en limiter, comme le fait l'auteur, à une vague énumération[8].

La conclusion de l'ouvrage (notamment les pages 249-252) est confuse. À l'instar de John Elliott, K. Ş. qualifie l'Empire ottoman du XVIe siècle de « Léviathan manqué » dans la mesure où les Ottomans ne réussirent pas à établir une domination économique et bureaucratique à l'échelle de leur assise territoriale. Si la Porte a pu accumuler un fort capital politique et symbolique, elle n'a pas pu pour autant établir, *in fine*, sa primauté sur les différentes fractions de la classe dominante, ce qui lui aurait permis d'établir une bureaucratie autonome et autogénératrice. Cependant, toujours selon l'auteur, à l'époque de Soliman l'Empire ottoman a pu perpétuer l'ordre politique existant grâce à une armature rhétorique qui assure l'allégeance volontaire de ses sujets. L'édifice idéologique de Celâlzâde y aurait fortement contribué. L'ambiguïté de la conclusion de K. Ş. vient sans doute d'une juxtaposition des idées de politologues et sociologues comme Nicos Poulantzas, Michael Mann, Pierre Bourdieu ou encore d'historiens modernistes (Julia Adams, John Elliott, ou Michael Braddick) appliquées peut-être un peu hâtivement au contexte ottoman. Dans la dernière phrase de son livre, l'auteur affirme que la carrière et les idées de Celâlzâde peuvent constituer un point de départ pour reconsidérer la genèse de nouvelles idées et institutions sur le pouvoir, la légalité et la gouvernance à l'âge moderne. Il a raison – à condition de prendre le temps de faire une analyse théorique et sociologique fondée et circonstanciée[9].

Güneş Işıksel

[8] Alam (Muzaffar), Subrahmanyam (Sanjay), « L'État moghol et sa fiscalité, XVIe-XVIIIe siècles », *Annales Histoire Sciences sociales* 49/1, 1994, p. 189-217 ; Bourdieu (Pierre), « *De la maison du roi* à la raison d'État », *Actes de la recherche en sciences sociales (ARSS)* 118, 1997, p. 55-68 ; Gernet (Jacques), « Le pouvoir d'État en Chine », *ARSS* 118, 1997, p. 19-27 ; Rusina (Elena), « La similitude du dissemblable : la Russie et la grande-principauté de Lituanie (XIVe- milieu du XVIe siècle) », *Cahiers du monde russe* 46/1-2, 2005, p. 39-50 ; Grévin (Benoît), *Rhétorique du pouvoir médiéval : les « lettres » de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIIIe-XVe siècle)*, Rome, École française de Rome (coll. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 339), 2008 ; Péquignot (Stéphane), *Au nom du roi : pratique diplomatique et pouvoir durant le règne de Jacques II d'Aragon (1291-1327)*, Madrid, Casa de Velázquez (coll. *Bibliothèque de la Casa de Velázquez* 42), 2009.

[9] La thèse de Mehmet Şakir Yılmaz que l'auteur cite sporadiquement, propose des analyses très fines dans ce domaine : *"Koca Nişancı" of Kanuni: Celalzade Mustafa Çelebi, Bureaucracy and "Kanun" in the Reign of Suleyman the Magnificent (1520-1566)*, thèse de doctorat non publiée, Ankara, Bilkent Üniversitesi, 2006 ; de nombreux passages de K. Ş. proposent des analyses très similaires qui curieusement ne font pas l'objet d'une citation ; cf. Yılmaz, p. 52-53, Şahin p. 47-48 ; Yılmaz, p. 56-59, Şahin, p. 56-57 ; Yılmaz, p. 60-68, Şahin p. 59-68 ; Yılmaz, p. 69-70, Şahin p. 72-74 ; Yılmaz, p. 187-188, Şahin p. 88-89 ; Yılmaz, p. 161-163, Şahin p. 154.

Anastasopoulos (Antonis) dir., *Political Initiatives "From the Bottom Up" in the Ottoman Empire, Halycon Days in Crete VII, a Symposium Held in Rethymno, 9-11 Jan. 2009*, Rethymno, Crete University Press, 2012, xi + 453 p.

Un nouveau volume de « jours alcyoniens » est toujours le bienvenu. Le septième volume de cette série crétoise, qui suit ou établit les tendances et problématiques historiographiques actuelles, porte sur les initiatives politiques « du bas » dans l'Empire ottoman. La quasi-absence de coquilles bibliographiques et typographiques (aussi bien dans les textes que dans les notes), une bonne introduction ainsi que l'agencement synthétique de dix-neuf articles traitant des périodes et de cadres géographiques très hétérogènes témoignent de la qualité éditoriale du volume. On regrette, toutefois, l'absence d'un index et d'une bibliographie thématique qui auraient permis d'orienter le lecteur. Nous comptons à peu près 300 titres dans approximativement 1 500 notes de bas de page à partir desquelles on aurait pu renseigner les lecteurs sur la littérature secondaire mais surtout sur les sources primaires. Parmi ces dernières, les *sidjillat* sont les plus utilisées (celles de Harpout, Antep, Thessalonique, Sofia, Kastamonu, Véria) par les contributeurs du recueil, suivies de divers fonds des archives de la Présidence du Conseil (BOA, Istanbul) : en premier lieu, celui de Cevdet Dahiliye et de Hatt-ı Hümayun de différents règnes ; puis les *Mühimme*, les *Ahkâm* et autres[1]. On repère aussi des documents des archives du palais de Topkapı, de celles du ministère grec des Affaires étrangères, ou des manuscrits de bibliothèques bulgares. Si cette énumération montre la richesse des moyens mis en œuvre pour aborder le sujet, elle met en évidence des limites. Car, comme certains auteurs du recueil le remarquent aussi, tous ces fonds, y compris les *sidjillat*, ne sont pas les fonds idoines pour entendre les « voix des subalternes ». Or cette possibilité n'est pas tout à fait épuisée : la riche série des Şikayet (BOA, A.DVN. ŞKT.) comprenant les originaux de suppliques reçues de différentes provinces de l'Empire[2], ou les *istintâknâme* (procès-verbaux policiers ou juridiques[3]) doivent certainement permettre de diversifier les voix.

On ne peut pas ne pas se demander si les bornes géographiques du sujet – *in the Ottoman Empire* – ne posent pas de limites à l'objet étudié, car, parfois, les mouvements sociaux ne sont pas facilement cantonnables. Comme dans le célèbre exemple de la révolte de Börklüce Mustafa – traitée par Dimitris Kastritsis – ils ne peuvent pas être étudiés sans tenir compte de leur contexte plus large : n'est-ce pas au même moment, dans la deuxième décennie du XVe siècle, qu'éclatent des révoltes fondées sur des principes similaires en

[1] Dans certains articles, les auteurs n'indiquent pas l'intitulé complet du fonds et ne citent que des abréviations difficilement reconnaissables. À titre d'exemple : BOA A. DVNS. AHK.CZRK (p. 92), BOA C. AS [Cevdet Askeriyye?] (p. 295).

[2] Lafi (Nora), « Petitions and Accommodating Urban Change in the Ottoman Empire », *in* Elisabeth Özdalga, M. Sait Özervarlı, Feryal Tansuğ dir., *Istanbul as Seen from a Distance: Centre and Provinces in the Ottoman Empire*, Istanbul, Swedish Research Institute (coll. *Transactions* 20), 2011, p. 73-82.

[3] Petrov (Milen V.), *Tanzimat for the Countryside: Midhat Paşa and the Vilayet of Danube, 1864-1868*, thèse de doctorat non publiée, Princeton, Princeton University, 2006 ; Onaran (Burak), *Détrôner le sultan : deux conjurations à l'époque des réformes ottomanes, Kuleli (1859) et Meslek (1867)*, Louvain, Peeters (coll. *Turcica* 18), 2013.

Morée et sur l'autre rive du Danube, en Tchéquie[4] ? Inutile de rappeler qu'à l'autre extrême de la chronologie couverte par le recueil, dès les années 1860, les mouvements internationalistes influent sur les modes de réaction et d'expression des prolétaires ottomans[5]. Cette dernière remarque nous amène à poser une dernière question : les modalités d'expression d'un dissentiment ou d'une oppression, ainsi que les mobilisations qui peuvent en résulter, évoluent-elles ? Spontanément, on répondra positivement, surtout quand on pense à une entité politique durable comme l'Empire ottoman. Toute réponse spontanée étant l'ennemi absolu de la science, reformulons la question : quels sont les constances et les écarts dans l'habitus de réaction politique des populations ottomanes ? Une partie des réponses se trouvent dans ce beau volume qui servira sans doute de base pour des études ultérieures.

Faute de pouvoir rendre compte en quelques lignes de l'ensemble des études rassemblées, il a paru utile de reproduire le sommaire : Leslie Peirce, « *Talking back to Tyranny: the People of Harput and the Cavalryman Halil* » ; Hulya Canbakal, « *Preliminary Observations on Political Unrest in Eighteenth-Century Ayntab: Popular Protest and Faction* » ; Elias Kolovos, « *Riot in the Village: Some Cases of Peasant Protest around Ottoman Salonica* » ; Eyal Ginio, « *Coping with Decline: the Political Responses of the Jewish Community to the Eighteenth–Century Crisis in Salonica* » ; Sophia Laiou, « *Political Processes on the Island of Samos Prior to the Greek War of Independence and the Reaction of the Sublime Porte: the Karmanioloi-Kallikantzaroi Conflict* » ; Andreas Lyberatos, « *'Çelebis' and Guildsmen in Pre-Tanzimat Plovdiv: Breaking through the Orthodox* Ancien Régime » ; Nicolas Vatin, « Comment disparut le cimetière de Kasımpaşa (1582-1592) : un difficile arbitrage du sultan entre ses sujets juifs et musulmans » ; Rossitsa Gradeva, « *From the Bottom Up and Back Again Until who Knows When: Church Restoration Procedures in the Ottoman Empire, Seventeenth-Eighteenth Centuries (Preliminary Notes)* » ; Demetrios Papastamatiou, « *The Right of Appeal to State Intervention as a Means of Political Mobilisation of the Reaya in the Ottoman Provinces: Some Preliminary Remarks on the Eighteenth-Century Morea (Peloponnese)* » ; Evthymios Papataxiarchis, « *Reconfiguring the Ottoman Political Imagination: Petitioning and Print Culture in the Early Tanzimat* » ; Dimitris Kastritsis, « *The Şeyh Bedreddin Uprising in the Context of the Ottoman Civil War of 1402-1413* » ; Bakı Tezcan, « *Who Gets to Write History? Contemporary Texts on the Regicide of Osman II and their Impact on Ottoman Historiography* » ; Marinos Sariyannis, « *The Kadızadeli Movement as a Social and Political Phenomenon: the Rise of a 'Mercantile Ethic'?* » ; Aysel Yıldız, « *The Anatomy of a Rebellious Social Group: the Yamaks of the Bosphorus at the Margins of Ottoman Society* » ; Suraiya Faroqhi, « *Controlling Borders and Workmen, All in One Fell Swoop: Repairs to the Ottoman Fortress of Hotin (1716)* » ; Svetlana Ivanovna, « *The Ottoman Decrees 'Up' in Istanbul and What the Rumelia Subject Perceived at the 'Bottom' (Seventeenth-Eighteenth Centuries)* » ; Bogaç Ergene, « *Legal History 'From the Bottom Up:'*

[4] Šmahel (František), *La Révolution hussite : une anomalie historique*, Paris, Presses universitaires de France (coll. *Essais et conférences - Collège de France* 10), 1985 ; Siniossoglou (Niketas), « Sect and Utopia in Shifting Empires: Plethon, Elissaios, Bedreddin », *Byzantine and Modern Greek Studies* XXXVI, 2012, p. 38-55.

[5] Parmi d'autres, citons : Dumont (Paul), Haupt (Georges), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, éd. Tuğrul Artunkul, Istanbul, Gözlem (coll. *Gözlem Yayınları* 14), 1977.

Empirical and Methodological Challenges for Ottomanists » ; Eleni Gara, « *Patterns of Collective Action and Political Participation in the Early Modern Balkans* » ; Antonis Anastasopoulos, « *The Ottomans and Civil Society: a Discussion of the Concept and the Relevant Literature* ».

Güneş Işıksel

Heyberger (Bernard), Verdeil (Chantal) dir., *Hommes de l'entre-deux : parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVIe-XXe siècle)*, Paris, Les Indes savantes (coll. *Rivages des Xantons*), 2009, 350 p. + 7 p. de pl.

B. Heyberger et Ch. Verdeil, spécialistes du Proche-Orient, ont dirigé un ouvrage collectif comportant quatorze contributions sur un des sujets les plus prometteurs et en vogue dans les études portant sur la Méditerranée et l'espace ottoman. Les travaux sur les médiateurs, les *go-between*, se multiplient ces derniers temps[1]. Leur effort participe donc de cette émergence d'une nouvelle histoire transnationale et transimpériale s'intéressant aux flux humains et aux rapports sociaux plutôt qu'aux grandes structures. Il s'agit d'une histoire qui mobilise un appareil documentaire diversifié allant au-delà des traditionnelles sources diplomatiques de l'histoire des relations internationales. Les directeurs de la publication ont construit leur objet d'étude autour de trois piliers : l'espace, la temporalité et les acteurs. L'espace demeure la Méditerranée qui est définie dans l'ouvrage comme frontière, le mot étant entendu ici dans sa conception de large zone poreuse favorisant l'osmose et la circulation plutôt que comme une barrière absolue et hermétique. En souhaitant réunir des études qui pratiquent le « jeu sur la frontière », ils aspirent au dépassement de la logique monographique, qui intériorise des barrières (souvent étatiques mais aussi linguistiques, religieuses ou culturelles) et qui étudie des rapports structurés et structurels entre groupes ou individus d'une société donnée, au profit d'une approche saisissant « la dynamique de circulation, de l'échange et de l'interaction » (p. 11). Il est clair que l'ouvrage participe de l'effort louable d'aller au-delà des analyses binaires en termes d'oppositions réifiées « civilisationnelles » pour montrer la persistance des contacts malgré les découpages politiques ou culturels. Pour autant, les directeurs refusent de voir la Méditerranée comme « une aire culturelle » (p. 11-12), reconnaissant que leurs protagonistes circulent entre des territoires marqués par une différentiation politique et culturelle certaine. Dès lors, on pourrait se poser deux questions. En suivant les postulats de l'anthropologue

[1] Pour quelques récents exemples dans le milieu anglophone, voir Krstić (Tijana), « Of Translation and Empire: Sixteenth-Century Ottoman Imperial Interpreters (Dragomans) as Renaissance Go-Betweens », *in* Christine Woodhead dir., *The Ottoman World*, Londres, Routledge (coll. *The Routledge Worlds*), 2011, p. 130-142 ; Rothman (Ella Natalie), *Brokering Empire: Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Londres, Cornell University Press, 2012 ; Greene (Molly), *Catholic Pirates and Greek Merchants: a Maritime History of the Mediterranean*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

Fr. Barth sur la frontière[2], on se demande dans quelle mesure les interactions autour de celle-ci ont un impact déterminant (ou pas) sur la définition des identités des groupes humains entre lesquels les médiateurs circulent. On a l'impression de découvrir un indice de réponse dans le fait que les directeurs réfutent la notion d'identité levantine distincte (p. 11-12) qui a fait couler beaucoup d'encre récemment[3]. De même on pourrait aussi se demander dans quelle mesure ils seraient d'accord avec la perception de la Méditerranée par D. Abulafia[4] comme un espace unifié caractérisé par la mer et par les contacts qui ont lieu sur cette mer davantage que par les espaces terrestres qui l'entourent et les structures fixes qui s'y fondent et s'y localisent. Après tout, la majorité de ces hommes d'entre-deux sont des insulaires, des marins, des pirates, des commerçants, des voyageurs… Mais les drogmans, les savants, les éducateurs et les lettrés ne sont pas absents non plus.

En portant l'accent sur les acteurs, les auteurs de ce volume souhaitent faire un appel combiné à deux grandes structures explicatives : à la fois « les représentations normatives » par rapport auxquelles les acteurs se situent et les « ressources mobilisées dans un contexte de mobilité » (p. 15). Heyberger et Verdeil ont raison d'insister sur le fait que la migration conduit à une recomposition des relations telle la parenté (une ressource pourtant essentielle dans une logique de circulation). Tel est le cas plus généralement de cette situation d'entre-deux comme le souligne aussi van der Boogert à propos des drogmans issus des communautés non musulmanes de l'Empire ottoman. Leur statut d'entre-deux modifie profondément leur rapport à leur communauté d'origine (p. 110). Plutôt donc que de voir – *a posteriori* et à travers les filtres déformants que nous impose une logique de mondialisation naïve et dangereuse – tous ces individus comme des héros d'un cosmopolitisme avant-gardiste ou comme les apôtres d'une occidentalisation/modernisation, il faut laisser la place à l'aléatoire. Beaucoup connaissent des destins tragiques et seront « oubliés ou exclus », comme le souligne Johann Strauss au sujet des auteurs non musulmans absents des recueils d'écrivains ottomans ou encore ces Égyptiens minoritaires qui se sont intéressés à la conservation du patrimoine architectural et urbanistique cairote qu'étudie Mercédès Volait. B. Heyberger a raison de suggérer dans son texte sur les chrétiens orientaux dans l'Europe catholique (XVIIe-XVIIIe siècles.), qui comptent aussi beaucoup « d'oubliés », qu'il n'y a pas forcément de « déterminisme ou de stratégie consciente mais plutôt adaptation aux incertitudes » (p. 63). On s'attend davantage à une « stratégie consciente » de la part des médecins ottomans proches de la France au XIXe siècle, étudiés par Ch. Verdeil. Cette grande incertitude de parcours nécessite de faire appel, comme nous le conseille Heyberger en citant Giovanni Levi à « une technique intensive de reconstruction des événements biographiques » (p. 62) à la fois pour insister sur les aspects personnels, parfois dramatiques, liés aux parcours individuels – non pas tant pour des raisons « mémorielles » que pour comprendre parfois les ressorts psychologiques des actions de

[2] Barth (Fredrik) dir., *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference, Bergen Symposium, 23-26 Feb. 1967*, Boston, Little, Brown and Co (coll. *The Little, Brown Series in Anthropology*), 1969.

[3] Schmitt (Oliver Jens), *Les Levantins : cadres de vie et identités d'un groupe ethno-confessionnel de l'Empire ottoman au « long » XIXe siècle*, trad. Jean-François de Andria, Istanbul, Isis (coll. *Les Cahiers du Bosphore* 47), 2007.

[4] Abulafia (David), « Mediterraneans », *in* William V. Harris dir., *Rethinking the Mediterranean, Actes de la conférence du Columbia University Center for the Ancient Mediterranean, 21-22 sept. 2001*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 64-93.

ces gens perpétuellement situés « entre deux chaises », pour reprendre une fois de plus le fin mot de J. Strauss – et pour procéder à la nécessaire historicisation du statut de médiateur.

En effet, l'ouvrage adopte à bon escient un cadre chronologique large. Qu'y-a-t-il en commun entre les chrétiens orientaux à Rome étudiés par Heyberger et les médecins de Verdeil ou le célèbre éducateur arabe « moderne » du XIXe siècle Jurjî Zaydan étudié par Anne-Laure Dupont ? Leur présence dans le volume permet d'étayer la critique des axiomes de la thèse de l'occidentalisation de l'Empire ottoman et du monde méditerranéen oriental en général durant le XIXe siècle, comme ceci est annoncé dans l'introduction. Cette temporalité longue intègre la logique de l'apprentissage des savoirs du XIXe siècle dans un mouvement pluriséculaire de circulation des savoirs et d'interactions qui n'a pas toujours été à sens unique, au contraire de ce que postule la théorie de l'occidentalisation importée par des médiateurs, théorie qui les relègue au statut d'importateurs du savoir produit en Occident ou de facilitateurs de l'intégration asymétrique de l'Empire ottoman aux circuits mondiaux (courtiers, drogmans). Les auteurs essaient justement de rendre à ces médiateurs leur juste place et valeur, de démontrer l'existence de transferts culturels dans les deux sens tout en essayant de brosser un panorama synthétique qui laisse une place à l'individuel et l'idiographique.

Ainsi l'ouvrage est-il divisé en deux parties. Dans la première, huit articles s'intéressent à des groupes. Outre les textes déjà mentionnés de Heyberger sur les chrétiens orientaux, de van den Boogert sur les drogmans, de Verdeil sur les médecins ottomans, de Strauss sur les auteurs non musulmans et de Volait sur les « relais locaux de la "médiévisation" du Caire au tournant du XXe siècle », il faut ajouter ceux d'Anne Brognini sur les marchands maltais à la fois « d'origine » et « d'adoption » du XVIIe siècle, de Michel Vergé-Franceschi sur les Corses de Marseille aux XVIIe et XVIIIe siècles, et de Marie-Carmen Smyrnelis sur les courtiers de Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles. Si l'on exclut le texte de Vergé-Franceschi qui ne s'intéresse finalement que très marginalement aux problématiques et débats du volume tels que nous les avons esquissés, les autres études remplissent leur rôle. Les textes de Brognini et de Smyrnelis démontrent bien la persistance du commerce comme une activité favorisant l'émergence de médiateurs professionnels tirant profit ou reconnaissance sociale de ce rôle. Les médecins ottomans étudiés par Verdeil et les drogmans de van der Boogert rentrent aussi dans cette catégorie. En revanche, les acteurs de Heyberger, Strauss et Volait témoignent de la possibilité d'être voués à un destin pathétique du fait de pâtir soit du statut de métèque dans un monde qui privilégie de plus en plus la fermeture des frontières, la disciplinarisation et le contrôle du vagabondage et de la circulation (Heyberger), soit de celui de « minoritaire » dans un monde de plus en plus marqué par une orthodoxie national(ist)e (Strauss, Volait).

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à six « trajectoires individuelles », toutes du XIXe siècle, qui nous transportent de la Crète ottomane (Zei) à Alep (Adé-Winter, Dermarkar), en Anatolie (Tamdoğan), puis vers le monde de la migration/diaspora régionale (Dupont) ou internationale (Hennebicque). Comme toujours, le grand enjeu consiste à savoir si la démarche biographique s'inscrit dans une démarche inspirée du paradigme indiciaire de Ginzburg, que l'on subodore chère aux directeurs du volume, ou reste du domaine de la description idiographique. En fait, l'ensemble des études pourrait basculer d'un côté comme de l'autre. Les Poche, commerçants « européens et ottomans » caractéristiques de la société des khans, étudiés par Adé-Winter, un éducateur arabe réformiste

comme Jurjî Zaydan étudié par Dupont et le journaliste-éducateur Vincent Jamati étudié par Hennebicque relèvent clairement du premier niveau. Ils agissent comme intermédiaires dans la création d'un espace intégré, régional ou international, en transférant des pratiques commerciales ou éducatives. Le cas du drogman arménien d'Angleterre à Alep persécuté par le gouverneur ottoman local, étudié par Dermarkar, peut à la limite être rangé dans cette catégorie si on le considère comme indicatif à la fois de la mise en évidence de la fragilité du statut d'entre-deux pour les minoritaires et des difficultés émergeant vers la fin du XIXe siècle dans un Empire ottoman qui exige de plus en plus de ses sujets qu'ils choisissent leur camp. La médiation politique du propriétaire terrien crétois Kozyri entre villageois et autorités égyptiennes aborde un sujet plutôt absent du reste du volume bien que caractéristique du rôle des élites ou des notables locaux lors des multiples changements de domination qui se produisent tout au long du XIXe siècle dans de nombreuses régions ottomanes. Enfin, le cas du comptable Osman Efendi étudié par Tamdoğan, où il s'agit tout de même davantage d'adaptation aux nouvelles exigences d'un monde que de médiation, est probablement assez typique des préoccupations de nombre de cadres moyens ou des classes ascendantes de l'Empire ottoman. C'est une lecture impressionniste de l'ensemble qui permet de relier le tout à la volonté des directeurs de porter attention à la dynamique de la circulation et à son indétermination (p. 7) autant qu'à la fragilité de ces cas de figure, et de nous offrir ainsi un panorama méditerranéen (certes à fortes touches proche-orientales) de ces « hommes d'entre-deux ». Maintenant, place aux « femmes d'entre-deux »…

Tassos Anastassiadis

Chih (Rachida), Mayeur-Jaouen (Catherine) dir., *Le Soufisme à l'époque ottomane, XVIe-XVIIIe siècle, Actes du colloque du Caire, janvier 2007*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (coll. *Cahiers des Annales islamologiques* 29 ; *Publications de l'Institut français d'archéologie orientale* 1019), 2010, viii + 442 p.

La substantielle introduction de ce volume d'actes d'un colloque tenu en 2007 au Caire réjouit le lecteur par sa richesse. En effet, celle-ci reflète parfaitement les articles de l'ouvrage et les met en lien avec les grandes problématiques de l'histoire du soufisme égyptien à l'époque ottomane : la place des lieux saints comme carrefour intellectuel à la suite de la *pax ottomanica*, et celle de Damas et du Caire comme villes de départ des grandes caravanes de La Mecque, une reconsidération du paradigme du déclin du soufisme, le concept de néo-soufisme, l'essor de la littérature de voyage, la culture écrite et orale du soufisme, les débats autour des idées d'Ibn ʻArabî, etc.

Quatre études abordent divers aspects de la doctrine soufie. Denis Gril (« De la *khirqa* à la *ṭarīqa* : continuité et évolution dans l'identification et la classification des voies ») propose une réflexion sur la transmission du soufisme et sur l'usage des termes *tarîqa* et *khirqa*, ainsi que sur les supports matériels de cette transmission, à savoir le manteau rituel (*khirqa*), le diplôme d'investiture (*ijâza*), le turban, etc. Il montre surtout que la voie soufie, en tant que cheminement intérieur, tend à devenir une institution sociale dans une

Égypte moderne où rien ne doit échapper au contrôle administratif de l'État. Eric Geoffroy (« Le soufisme au verdict de la fatwa, selon les *Fatâwâ hadîthiyya* d'Ibn Hajar al-Haytamî [m. 974/1567] ») s'interroge sur les relations entre le soufisme égyptien et le droit dans l'œuvre d'al-Haytamî, un soufi qui se situe dans la continuation du bien connu al-Suyûtî et qui s'emploie, plus activement que ce dernier, à donner une place à la mystique musulmane dans les *fatâwâ* des juristes. Josef Dreher (« Une polémique à Istanbul au XVIIe siècle : les parents du Prophète étaient-ils musulmans ? ») traite la question de la religion des parents de Muhammad dans l'Empire ottoman, au XVIIe siècle, une des questions parmi les plus débattues avec celles concernant la licéité du café, de l'opium et de la danse soufie. Cette question est d'autant plus épineuse que le positionnement de certains soufis dans le débat pouvait les faire accuser de sympathie pour le chi'isme et condamner donc pour attitude hérétique. J. Dreher appuie son analyse sur les textes du célèbre Hâjjî Khalîfa et de 'Abdî Efendî, un lecteur ottoman d'Ibn 'Arabî. Samuela Pagani (« Défendre le soufisme par des temps difficiles : 'Abd al-Ghanî al-Nâbulusî, polémiste anti puritain ») expose de quelle manière al-Nâbulusî, qu'elle qualifie de « hanefi akbarien », développe une défense du soufisme en référence au *fiqh*, défense qui adopte, écrit-elle, la forme d'une réflexion sur la définition même de l'islam. S. Pagani prend l'exemple du traité composé par Nâbulusî en faveur du *samâ'*, traité dans lequel le soufi se heurte aux juristes anti-soufis autant qu'aux soufis attachés à une « scrupuleuse observance de la sunna ». Elle aborde aussi les commentaires sur le précepte bien connu de « commander le bien et interdire le mal », mis en avant par les soufis autant que par leurs ennemis.

Six articles du volume s'intéressent à divers aspects de l'histoire culturelle, sociale et politique du soufisme et du confrérisme. Richard McGregor (« *Is this the End of Medieval Sufism? Strategies of Transversal Affiliation in Ottoman Egypt* ») discute et critique le paradigme du déclin dans le cadre de l'histoire du soufisme égyptien. Il remet en question l'opinion qui veut que le soufisme populaire et la littérature de gloses et de commentaire constituent des signes du déclin de la pensée soufie. Il considère, par ailleurs, qu'en Égypte le passage de l'époque mamelouke à l'époque ottomane inaugure une transformation du soufisme médiéval qu'il ne faut pas décrire comme un déclin. Cette transformation est caractérisée par un nouveau mode de mise en réseau des élites soufies qu'il nomme « *transversal affiliation* ». Ces élites collaborent, plus qu'elles ne s'opposent, sur les plans politique et littéraire, dans le cadre, entre autres, de « salons » (*majlis*). Ce processus est analysé par R. McGregor dans le cadre de la confrérie Wafâ'iyya. Adam Sabra (« *Household Sufism in Sixteenth-Century Egypt: the Rise of al-Sâda al-Bakrîya* ») étudie le mode de transmission du soufisme et la mise en place de ses structures confrériques à travers l'histoire de l'une des plus prestigieuses familles soufies d'Égypte, les Bakrî, qui a marqué durablement le monde politique, littéraire et théologique de son pays, du XVe au XXe siècle. Il est stupéfiant que l'appartenance à la lignée familiale l'emporte en prestige sur la lignée du saint éponyme de la confrérie Shâdhiliyya à laquelle cette famille est rattachée. A. Sabra indique que la famille Bakrî a même soutenu, au cours des siècles, qu'elle descendait du prophète de l'islam par le calife Abu Bakr. Elle rappelle, toutefois, que si la famille a souvent occupé le pouvoir politique sous les Ottomans et même contrôlé al-Azhar, elle n'a jamais donné au soufisme égyptien des figures saintes de premier ordre. Paul Wormsen (« La rencontre de l'Inde et de l'Égypte dans la vie et l'œuvre du savant religieux d'expression malaise Nûruddîn al-Rânîrî (m. 1658) ») s'attache à la vie et aux écrits de Rânîrî, un soufi Hadramî du XVIIe siècle, installé en Inde puis en Malaisie, qui

se place au croisement de traditions religieuses aussi éloignées géographiquement et culturellement que le sont celles de l'Inde et de l'Égypte. Il étudie plus précisément la réception des idées soufies indiennes et égyptiennes dans le milieu malais et les vives polémiques qui ont opposé al-Rânîrî, dénonciateur des hétérodoxies mystiques, aux soufis locaux. Alexandre Papas (« Refonder plutôt que réformer : la Naqshbandiyya non-mujaddidî dans le monde turc, XVIe-XVIIIe siècle ») propose une lecture de trois textes naqshbandî kâsânî qui s'appuie sur plusieurs textes généalogiques et hagiographiques pour faire un historique des liens spirituels existant entre l'Asie centrale et l'Anatolie et pour exposer le fonctionnement d'un mode particulier de développement initiatique fondé sur l'errance et le voyage pèlerin. Ralf Elger (« *Mysticism and Skepticism in Ottoman Intellectual Circles: Muhammad Kibrît's Istanbul Travelogue [17th c.]* ») traite la relation au soufisme d'une classe d'hommes de lettres marginaux qu'il appelle *udabâ'*, qui développent des idées critiques et un certain scepticisme philosophique et même « nihiliste » à l'égard de la société et du monde en général, une attitude qui n'est pas, note-t-il, sans points communs avec celle du soufisme. Il prend l'exemple en particulier de Muhammad Kibrît, un de ces *udabâ'*, originaire de Medine, et étudie son récit de voyage à Istanbul. Stefan Reichmuth (« *Murtadâ al-Zabîdî [d. 1205/1791] and his Role in 18th Century Sufism* ») brosse le portrait d'un savant indien du XVIIIe siècle, également soufi, Murtadâ al-Zabîdî, qui a visité une grande partie du monde musulman (Yémen, Hedjaz, Égypte) et laissé une œuvre importante : de riches biographies de soufis, une étude sur les pratiques et les objets rituels du soufisme (*dhikr*, *khalwa*, *khirqa*), une histoire des confréries et un commentaire détaillé du *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* de Ghazâlî. Il veut discerner chez ce personnage un « humanisme soufi » en raison et de son savoir universel, et de son ouverture à l'égard des idées de plusieurs soufis, habituellement contestées.

Quatre articles apportent une attention particulière aux sources littéraires, généralement hagiographiques, et à la poésie. C. Mayeur-Jaouen (« La vision du monde par une hagiographie anhistorique de l'Égypte ottomane : les *Tabaqât sharnûbiyya* et les quatre pôles ») aborde le cas d'une hagiographie dont l'importance est démontrée par le rayonnement qu'elle a connue en Égypte et à l'extérieur de ce pays. Cette hagiographie se propose, explique-t-elle, d'exposer – ce qui n'est pas le cas des hagiographies classiques – une vision du monde qui légitime le partage de la terre entre les quatre grands pôles du soufisme : al-Rifâ'î, al-Jîlânî, al-Badawî et al-Disûqî. Ce genre hagiographique nouveau serait pour C. Mayeur-Jaouen le juste reflet de l'entrée de l'Égypte dans un monde désormais régi non plus par les califes, comme par le passé, mais par les sultans ottomans. Ses particularités sont de croiser la prose et l'épopée ainsi que le mythe, de puiser dans les traditions savantes et populaires et de mettre en place en quelque sorte une vitrine des thèmes issus de l'imaginaire soufi. Nelly Amri (« Du saint fondateur à la *tarîqa* : un infléchissement dans les modèles d'écriture hagiographique au Maghreb à la fin du XVIIe siècle ? ») s'intéresse à la question du modèle héréditaire et du modèle initiatique de transmission du patrimoine de sainteté dans le Maghreb du XVIIIe siècle. Le texte hagiographique à la base de son analyse – le *Fath al-'alîm* de al-Tâjûrî – est, dit-elle, une œuvre de résistance du modèle initiatique au modèle héréditaire qui tend de plus en plus à s'imposer. Paul Ballanfat (« Nîyâzî Mısrî : l'Égypte, station mystique pour un soufi turc du XVIIe siècle ») propose une édition critique des poèmes arabes (hélas non traduits !) du soufi ottoman Mısrî qui fait le choix du voyage en Égypte, interprété comme une quête spirituelle et le « lieu de la reconnaissance de son identification prophétique ».

Alexandre Knysh (« *A Tale of Two Poets: Sufism in Yemen during the Ottoman Epoch* ») présente le témoignage de deux poètes soufis du Yémen ottoman, al-Sûdî et Bâ Makhrama, sur la période de troubles qui marque ce pays à leur époque. Les poésies du premier, qui est un ascète accompli ainsi qu'un buveur de café et un consommateur de qat invétéré, sont produites en état de transe et collectées par ses disciples avant que leur auteur ne reprenne ses esprits. Mais ce même poète défend aussi une posture politique, puisqu'il soutient l'occupation ottomane du Yémen qui peut, à son sens, mettre un terme à l'état d'anarchie que connaît la région.

Deux articles enfin sont consacrés à la littérature technique du soufisme : didactique du *dhikr*, de la danse, rituels initiatiques, etc. Alberto Fabio Ambrosio (« Écrire et décrire la confrérie Mevleviyye entre le XVIe et le XVIIe siècle ») aborde la question des pratiques rituelles de l'ordre des derviches mevlevis au XVIIe siècle et propose une traduction d'un petit traité d'Ismâ'îl Ankaravî qui fournit des détails précis sur le rituel de réception (*bey'at* – qu'il faut corriger par *bîat* –, tonsure, etc). R. Chih (« Rattachement initiatique et pratique de la Voie selon *al-Simt al-majîd* d'al-Qushshâshî [m. 1661] ») étudie un manuel de soufisme rédigé par Kushâshî, un savant de Médine qui puise ses connaissances dans la tradition indienne et dans les sources centrasiatiques, autant que dans les textes égyptiens et surtout dans les traités d'Ibn 'Arabî. Al-Qushshâshî aborde les questions du *dhikr*, de la *baya'*, de la relation maître-disciple, de la *khalwa*, de la *khirqa* et des chaînes de transmission (*salâsil*). Cette rencontre de plusieurs traditions soufies s'explique, d'après R. Chih, par l'intégration des provinces arabes de l'Empire ottoman, au XVIe siècle et par le rôle central des lieux saints qui deviennent de plus en plus des « carrefours d'influences multiples ».

L'ensemble des travaux publiés dans ce volume est, pour conclure, une contribution notable non seulement à la connaissance du soufisme en Égypte à l'époque ottomane mais également à cette période nouvelle favorisée par la *pax ottomanica* qui entraîne une multiplication des échanges entre les soufis d'Asie centrale, d'Inde, du monde indo-malais et ceux de l'espace arabe qui se croisent sur les routes et dans les grandes étapes du pèlerinage, à Istanbul, à Bagdad, à Damas, au Caire, à La Mecque et dans les grandes madrassas de Médine.

Thierry Zarcone

Hannah (Nelly), *Artisan Entrepreneurs in Cairo and Early-Modern Capitalism (1600-1800)*, Syracuse, Syracuse University Press, 2011, 244 p.

La thématique proposée par N. H. est de nous montrer qu'avant son incorporation dans le capitalisme européen au XIXe siècle, l'Égypte avait une histoire économique riche et complexe. À travers cette recherche, elle n'essaie pas d'écrire une énième histoire économique de ce pays, mais cherche davantage à en étudier les rouages locaux et régionaux. Selon elle, la modernité égyptienne ne commence pas lors des contacts avec l'Occident, mais bien plus tôt, au sein même de la société marchande.

Pour mener à bien ce travail qui couvre principalement la période de 1600 à 1800, l'auteur nous rappelle dans une première partie la riche historiographie existant dans ce domaine, avec sa périodisation ; puis elle analyse cette période « précapitaliste » en la replaçant dans son environnement social et économique, dans un cadre historique et non

comme une simple théorie (p. 28). Elle se penche sur une catégorie particulière d'individus, citée dans le titre de son ouvrage, qu'elle appelle les « *artisan entrepreneurs* » du Caire. En effet, elle considère que les travaux sur ce sujet ont, jusqu'à présent, surtout mis l'accent sur les commerçants, au détriment de la vie de ces *artisan entrepreneurs*, en tant qu'individus, membres d'une famille et d'une corporation. Même si, reconnaît-elle volontiers, ces individus forment une minorité touchant un nombre restreint d'artisans, probablement peu représentatifs de l'ensemble du groupe, sa démarche est justifiée par le fait que ces *artisan entrepreneurs* produisent des biens (textiles, sucre, huile, cuir) dont le poids économique est loin d'être négligeable. Ainsi l'ambition de ce livre est de nous montrer que, contrairement à certaines idées reçues, pour ne pas dire « stéréotypées », les corporations n'étaient pas des organisations conservatistes, sclérosées, réfractaires à toute évolution ; au contraire, selon N. H. elles ont su s'adapter, innover, faire preuve de dynamisme et d'autonomie. Cet esprit innovant, dynamique, les a d'ailleurs rendues plus sensibles aux soubresauts économiques. Pour conclure son introduction, elle peut affirmer que « *artisans nevertheless had capitalist tendencies, and they developed intricate and sophisticated sets of relationships in the workplace and among themselves in order to attain their objectives* » (p. 29).

À travers les registres des tribunaux des quartiers nord du Caire, Khatt al-Maqs, al-Zahid et Bab al-Sharia, l'auteur va plus spécifiquement focaliser sa recherche sur deux corporations : les presseurs d'huile de lin et les artisans du textile, regroupant respectivement 2 000 et 12 000 personnes, qui figurent parmi les corporations les plus prospères du Caire.

Après avoir souligné, dans les deuxième et troisième chapitres, l'évolution chronologique de ces économies traditionnelles en Méditerranée orientale et les conditions qui ont permis à ces *artisan entrepreneurs* de s'élever socialement et d'acquérir une mobilité économique, N. H. illustre sa démarche en nous présentant l'ascension de quelques familles qui, sur plusieurs générations, ont su évoluer et s'adapter au nouvel environnement économique.

Le cas de la famille Jalfi, auquel est entièrement consacré le quatrième chapitre, illustre parfaitement cette mobilité sociale. Les hommes de cette famille originaire du Fayoum sont tous membres de la corporation des presseurs d'huile de lin du Caire au milieu du XVIIe siècle. Au début du siècle suivant, Ahmad al-Jafi (*ca* 1650-1707), qui devint le chef de la corporation, ne se contente plus de produire de l'huile : il transforme son activité en une entreprise prospère en diversifiant ses activités, notamment en spéculant sur les grains lors de la famine de 1695. En quelques années, il passe du statut de simple presseur d'huile à celui d'affermataire (*mültezim*), puis il étend son pouvoir grâce à ses esclaves qui intègrent le corps militaire des *'azab*, ces citadins-fantassins. Cette passerelle entre monde des affaires et monde politicomilitaire, renforcée par de multiples alliances matrimoniales, permet une ascension fulgurante de la famille.

Les deux derniers chapitres soulignent l'intégration progressive des militaires ottomans dans la vie économique de la cité. Les gouvernements, incapables de payer régulièrement les soldes des soldats, encouragent, ou du moins ferment les yeux sur cette situation. À leur tour, les élites ouvrent leurs rangs aux civils en s'affiliant à des marchands ou à des chefs de corporation, car ils sont seuls dans la capacité d'investir de l'argent dans des opérations commerciales et d'étendre leurs réseaux. En contrepartie, les militaires protègent les convois de marchandises, accordent des privilèges financiers, notamment via le contrôle des fermes fiscales, la collecte des impôts et les prélèvements douaniers. Ce

phénomène n'est pas propre au Caire. Il existe à la même époque dans d'autres villes du Proche-Orient, que ce soit à Alep, à Damas, à Istanbul.

Cette alliance entre le monde des affaires et le monde militaire semble avoir relativement bien fonctionné, tant que les militaires n'usèrent pas de violence à l'égard des entrepreneurs et des marchands. Mais cette situation ne perdura pas. Dans la première décennie du XVIIIe siècle, plusieurs factions vont s'affronter pour s'assurer le contrôle des corporations, des matières premières et de la production. Par contrecoup, les entrepreneurs et les marchands subirent toutes sortes d'exactions. L'auteur voit là une tentative des Mamelouks « *to construct a capitalist network to link agriculture to transport, production and trade* » (p. 141) un réseau à caractère hégémonique.

L'auteur distingue deux modèles économiques fort différents : d'un côté, l'État cherche à approvisionner en grains les populations en pratiquant des prix raisonnables ; de l'autre, des Mamelouks aux méthodes capitalistes, en quête permanente de profit. Dans ce contexte, elle mentionne l'arrangement du *yamak* selon lequel les corporations sont rendues responsables non seulement du paiement de leurs impôts, mais aussi de ceux des autres corporations. Ce système a pour objectif de les intégrer dans un processus qui commence par la production agricole et qui s'achève par la vente des produits sur le marché. En contrôlant toute la chaîne de production, l'État peut espérer en abaisser les coûts.

Les « *guild* waqf », apparemment une innovation de cette époque, peuvent être perçus comme le résultat d'un mélange de tradition et de méthodes capitalistes. Même si cela peut apparaître comme une évidence, il nous rappelle que le *waqf* fut souvent utilisé comme un puissant levier financier. Il permit notamment, avec des instruments financiers très élaborés et complexes, de développer la construction de mosquées, écoles coraniques (*medrese*), caravansérails (*khan*), bains publics sur les terrains d'un donateur, en enrichissant du même coup la valeur de cet espace. Ainsi, il n'est pas si simple d'en conclure que les Mamelouks n'avaient qu'un but, celui de s'enrichir. L'économie égyptienne est plus complexe qu'il n'y paraît ; le débat est donc loin d'être clos.

Au final, comme le montre le dernier chapitre, l'instabilité politique et le processus de concentration du pouvoir entre les mains d'une élite seront tels qu'ils rendront inéluctable la domination des Mamelouks, puis celle de Méhémet Ali.

En se penchant plus particulièrement sur l'histoire des corporations et, de manière plus générale, sur l'histoire économique de l'Égypte à travers les registres de la cour du Caire, l'ouvrage de N. H. présente une vision inattendue, intéressante et originale de la société égyptienne qui reste encore mal connue. Il s'agit là d'un ouvrage qui, notamment à travers l'étude d'un groupe d'individus, contribue à mieux appréhender l'histoire économique et sociale des mondes ottomans et méditerranéens. Son étude vient conforter les résultats des études de S. Faroqhi et de E. Yi[1] qui, comme elle, ont récemment montré que les corporations montraient un esprit d'ouverture, qu'il existait des mobilités, des flexibilités, et qu'elles n'étaient pas de simples instruments de l'État.

Frédéric Hitzel

[1] Yi (Eunjeong), *Guild Dynamics in Seventeenth-Century Istanbul: Fluidity and Leverage*, Leyde, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 27), 2004 ; Faroqhi (Suraiya), *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans*, Londres, I. B. Tauris (coll. *Library of Ottoman Studies* 17), 2009 ; voir notre compte rendu dans *Turcica* 43, 2011, p. 578-580.

Hrushevsky (Mykhailo), *History of Ukraine-Rus' -IX/1- The Cossack Age, 1650-1653*, trad. Bohdan Strumiński, éd. Serhii Plokhy, Frank E. Sysyn, Edmonton-Toronto, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2005, lxxx + 761 p.

Almost fifty years ago, in his book on the borderlands between the Muscovite, Polish, Habsburg, and Ottoman states, William H. McNeil noted that it was not possible to "develop a balanced understanding of what transpired there … (until) linguistically well-prepared scholars come at their material with well-formulated questions in mind."[1] He meant that the history of this complex region would require the use of primary sources written in the multiplicity of languages used there: Russian, Polish, Ottoman, German, Ukrainian, Tatar, Latin, and he might have added Greek and Armenian. McNeill admitted that most of those sources were beyond him, and he might have added that so too were histories written in many of them.

It was developments in the 16th and 17th centuries that McNeill characterized as most important, and also least known. In the mid-20th century, a number of historians examined these borderlands, though most often from the perspective of one of the surrounding large states: Polish-Lithuanian Commonwealth, Russia, Ottoman Empire. The other peoples which populated these borderlands – the Ukrainians represented in this period by the Zaparozhian Cossacks and the Tatars (both Crimean and Nogay) – were seen primarily from Moscow, Istanbul, Warsaw. These historians have also typically used primary sources in only one or two of the languages McNeil listed, depending on historical studies for the rest. Fortunately, in the past several decades, a few historians have emerged who can read documents and historical studies written in most of those languages. In the midst of these important developments, the Canadian Institute of Ukrainian Studies has resurrected a multi-volume history of one of these peoples, the Ukrainians, during an important period in the history of these borderlands. The Insitute is publishing Mykhailo Hrushevsky's *History of Ukraine-Rus* in English translation, with both Hrushevsky's own and an updated scholarly apparatus. Originally published between 1898 and 1937 in 10 volumes (in 11 books), the new English-language edition will comprise 12 books when completed.

Hrushevsky (1866-1934) belonged to a cadre of historians whose multi-volume histories of "nations" emerged as important ingredients in the rise and success of nationalist movements in Eastern and Southeastern Europe in the 19th and 20th centuries. These included Sergei Mikhailovich Solov'ev (1820-1879), whose *Istoriia Rossii s drevnieishikh vremen* [History of Russia beginning with the ancient period] was published in 29 volumes between 1862-1879. Like Hrushevsky's work, Solov'ev's is being published in English translation (vol. 18, which covers the period of this volume of Hrushevsky's has not appeared yet, though vol. 17 and 19 have been completed), along with some annotations though little in the way of bibliography. In Turkey, İsmail Hakkı Uzunçarşılı (1888-1977) and Enver Ziya Karal (1906-1982) published their 8-volume (10-book) *Osmanlı Tarihi* between 1947 and 1983. It is worth noting that Hrushevsky did not get beyond the end of the 17th century and Solov'ev's *Istoriia* ended in 1774.

The book under review is the third volume in the part of the *History* in which Hrushevsky concentrated on the Cossacks, and the one which holds the most importance for

[1] McNeill (William H.), *Europe's Steppe Frontier, 1500-1800*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, p. ii.

historians of the Ottoman Empire and the Crimean Khanate. It includes several topics: the efforts of the Cossack Hetman Bohdan Khmelnytsky to free the Right-Bank Ukraine from domination by the Polish-Lithuanian Commonwealth, which included attempts to involve the Ottoman Empire and the Crimean Tatars as allies; the continuing development of complex alliances with at various times all of the Hetmanate's neighbors; his defeat at Berestechko and his recovery with the peace settlement at Bila Tserkva. In the midst of these events, Hrushevsky includes a detailed discussion of the Cossack campaign in Moldavia, which was complicated by the fact that Moldavia was a tributary state of the Ottoman Empire whose support Khmelnytsky was courting.

Hrushevsky makes it clear that the Hetmanate was not the only borderland government which conducted complex diplomacy at this time. The Crimean Khanate, from its chancellery in Bahçesaray, sent envoys to the Hetmanate capital Chyhyryn, Warsaw, Moscow, Istanbul, Moldavia, even to Sweden. Istanbul too sent envoys to all of these capitals. Hrushevsky's account provides tantalizing details about these envoys, their travels, and often what they discussed. This latter is important as envoys and diplomats of the time often brought little in the way of paper documentation but rather were well prepared to negotiate issues in person. The main problem for us, however, is that the reports of these envoys' activities come to us primarily through Polish, Muscovite and Cossack eyes and ears. Hrushevsky just did not have access to the Ottoman and Tatar archives. Since the latter apparently were destroyed during the Russian conquest of Bahçesaray in the 1730s, and only a relatively few Tatar documents have surfaced elsewhere, even in Istanbul.

In the research phase of this volume, Hrushevsky employed a number of graduate students, assistants, clerks, and other colleagues in the collection and copying of materials. His "archaeographic expedition" worked in the Moscow archives, which incorporated the Moscow Depository of Old Documents including the archives of the former ministries of Foreign Affairs and Justice. Other Moscow archives consulted included those of the Military Office, the Ambassadorial Office (which had archival sections devoted to Commonwealth, Modavian, Ottoman, and Crimean Affairs), and the Office of Secret Affairs. Many manuscripts and documents were found, examined and copied in public and private archives and libraries in Lviv, Cracow, and Warsaw. Many of the documents had already been published in late 19th century journals in Poland and Russia, though many had not. It is fortunate that Hrushevsky included in this volume many of the latter, as so much library and archival material in Eastern Europe has disappeared as the result of war and intentional neglect.

Hrushevsky notes in the preface to this volume that regrettably he had not been able to consult Tatar or Ottoman documentary materials, except for those that were housed in various Slavic libraries and archives. The presumably vast stores of such materials housed in Istanbul would most likely require considerable revision of the account that he had written. The editors of this volume report that in late 1928 and early 1929 negotiations were begun between the Ukrainian and Turkish ministries of education to organize an exchange of document and manuscript/*defter* copies relating to the history of this borderland region, particularly in the 16th and 17th centuries. Mehmed Fuad Köprülü led the Turkish delegation. In the end nothing came from this – neither side could (or perhaps wanted) to share documents with the other, and this sort of collaboration had to wait until quite recently.

Fortunately a new generation of scholars who are literate not only in the requisite Slavic languages, but also in Crimean *Tatarca* and *Osmanlıca*, has continued Hrushevsky's pursuit of mid-17th century borderland history. Indeed, given what they have found, and published, the question that R. Frost asked in 2005 whether or not Hrushevsky's *History*

is still of historical value must bring an ambiguous answer to Ottomanists.[2] While Frost answers in the affirmative, it is as an historical document itself as well as being a history that makes the full *History* important, particularly for Ukrainian history.

Perhaps the primary weakness of Hrushevsky's account of Cossack-Tatar-Ottoman relations was his lack of understanding of the internal workings of the Ottoman bureaucracy, of familiarity with Ottoman decision making, of Ottoman financial administration. This is not meant as a criticism of his methods. Rather it is recognition that so much has been learned (not only in the past 100 years but especially in the past 40 years) about the Ottoman 17th century as to make obsolete most studies involving Ottoman policy written in the first half of the 20th century.

The editors have provided an excellent scholarly apparatus for this volume. In contrast to what the editors of the Solov'ev's volumes decided – to include only brief editorial notes to the English translation and to remove all of Solov'ev's own notes – Hrushevsky's editors include all of the author's voluminous notes along with their own. These include corrections to the Hrushevsky text when necessary, and updates taking into account new discoveries and interpretations (particularly on Polish, Russian and Ukrainian sources – and not so much on Ottoman and Tatar materials). We are lucky that the editors did consult both Victor Ostapchuk and Marina Kravets about Ottoman, Tatar, and Nogay terminology, place names, and historical context so that some of the ambiguities of Hrushevsky's text have been cleared up.

Because Hrushevsky and his research team consulted so many different Slavic archives and libraries, and his citations refer to those as they existed and were organized at the time of their researching, it would have been helpful had the editors and consultants included a list of their present locations and numbering, if they are known, or indications that they have disappeared or have been destroyed.

The recent works of V. Ostapchuk, D. Kołodziejczyk, K. Jobst, I. Zajcev, and D. Klein would be much more useful sources to consult for Crimean and Ottoman participation in the history of 16th- and 17th-century "Europe's steppe frontier."[3] It is encouraging that these difficult subjects have attracted scholars with their linguistic and interpretive talents.

Alan Fisher

[2] Frost (Robert I.), "'Unmaking the Polish-Lithuanian Commonwealth': Mykhailo Hrushevskyi and the Making of the Cossacks", *Harvard Ukrainian Studies* XXVII/1-4, 2004-2005, p. 317-318. This was a review essay of the entire translation project of vol. 7-9: "The Cossack Age".

[3] Ostapchuk (Victor), "Cossack Ukraine in and out of Ottoman Orbit, 1648-1681," *in* Gábor Kármán, Lovro Kunčević eds, *The European Tributary States of the Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Leiden, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 53), 2013, p. 123-152 ; Kołodziejczyk (Dariusz), *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania: International Diplomacy on the European Periphery (15th-18th century): a Study of Peace Treaties Followed by Annotated Documents*, Leiden, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 47), 2011 ; Jobst (Kerstin S.), *Die Perle des Imperiums: der russische Krim-Diskurs im Zarenreich*, Constance, UVK Verlagsgesellschaft, 2007 ; Zajcev (Il'ya), *Крымская историографическая традиция XV-XIX веков: пути развития, рукописи, тексты и источники*, Moscow, "Восточная литература" РАН, 2009 ; Klein (Denise) ed, *The Crimean Khanate between East and West (15th-18th century)*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (coll. *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 78), 2012.

Naissance du « devoir d'ingérence » : les carnets du voyage d'Adolphe Crémieux en Égypte 1840, présentés et publiés par Nora Şeni, Istanbul, Isis (coll. *Les Cahiers du Bosphore* 61), 2011, 172 p.

Le 5 février 1840, dans le quartier juif de Damas, disparaissent un capucin et son domestique. Dans le contexte d'une intense rivalité entre chrétiens et juifs de Damas, le consul de France, Ulysse de Ratti-Menton, contribue à faire accuser des notables juifs de Damas de crime rituel (le sang du moine aurait servi à confectionner les pains de la Pâque), vieille accusation antisémite que l'on croyait reléguée dans le passé du Moyen Âge européen. Les accusés sont emprisonnés et torturés, certains jusqu'à la mort. Ratti-Menton fait publier en français et en arabe les aveux, tandis que le gouverneur égyptien Chérif Pacha attend l'autorisation de Méhémet Ali pour exécuter les supposés meurtriers du moine. Début juillet, les consuls de huit puissances chrétiennes à Alexandrie (mais non le consul français) demandent au vice-roi la révision du procès. À un moment où la Grande-Bretagne soutient l'Empire ottoman dans sa volonté de récupérer la province syrienne occupée par l'Égypte de Méhémet Ali, lui-même allié de la France, la France garde une position ambiguë dans l'affaire de Damas. Thiers, comme d'ailleurs Palmerston, est convaincu de la culpabilité des accusés, contrairement à Metternich. Les communautés juives européennes s'émeuvent cependant et c'est au nom des six millions de juifs d'Europe que, dans un contexte d'intense rivalité francobritannique, une délégation composée de l'Anglais Moïse Montefiore et de l'avocat français Adolphe Crémieux se rend en Égypte pour obtenir de Méhémet Ali, mieux que la grâce des Juifs de Damas, la mise en évidence de leur innocence. Après des négociations durant le mois d'août, à Alexandrie, les prisonniers survivants sont finalement libérés, mais ne seront jamais innocentés.

Ce sujet important est déjà parfaitement connu par de nombreux travaux[1]. La publication des carnets d'Adolphe Crémieux n'apporte rien, sinon l'illustration de la rivalité et de l'animosité entre Montefiore et Crémieux, se disputant les honneurs, la meilleure cabine sur le bateau, l'oreille du pacha d'Égypte et finalement la gloire d'avoir obtenu un résultat. Cet affrontement caricatural, analogue à celui d'Alcide Jolivet et de Harry Blunt dans *Michel Strogoff* de Jules Verne, peut donner quelque plaisir à la lecture de ces carnets, qui restent parfaitement anecdotiques et visent essentiellement à souligner le rôle glorieux de leur auteur, d'une part, la grandeur de Méhémet Ali d'autre part. On constate que les deux orientalistes juifs, le célèbre Salomon Munk et Louis Loewe, qui accompagnaient respectivement Crémieux et Montefiore méritaient davantage l'étude : les quelques lettres de Munk publiées ici pour illustrer les Carnets représentent le principal intérêt de ce livre. Mais, qu'il s'agisse des lettres de Munk ou des carnets de Crémieux, le peu d'annotations, l'absence d'index comme de bibliographie générale ne permettent pas de tirer grand parti de ces anecdotes de cour, truffées de noms propres, de potins mondains, de médisances et de vantardises.

[1] Notamment : Frankel (Jonathan), *The Damascus Affair: "Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; Florence (Ronald), *Blood Libel: the Damascus Affair of 1840*, Madison, University of Wisconsin Press, 2004 ; Gensler (Paul), *Die Damaskusaffäre: Judeophobie in einer anonymen Damaszener Chronik*, Berlin, Grin Verlag, 2011.

Au reste, on sait aujourd'hui que l'intervention légendaire de Montefiore et Crémieux fut peu décisive : la clémence de Méhémet Ali fut essentiellement le résultat d'exigences politiques, de considérations de politique internationale et de la prise en compte, quoi qu'il en eût, de la puissance britannique.

Catherine Mayeur-Jaouen.

Georgeon (François), Hitzel (Frédéric) dir., *Les Ottomans et le temps*, Leyde, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 49), 2012, vii + 387 p.

This innovative volume is a first attempt to present a diversified and rich collection of articles on the Ottomans and their different perceptions of time and time measurement. While the volume's title alludes to a discussion on these themes spanning the long period from the establishment of the Ottoman Empire until its demise, the lion's share of the articles deals with the "long" 19th century and the changing perceptions of time as new technologies, concepts and practices of time became available. These new tools and convictions, many of them borrowed from the West and adapted to suit Ottoman needs, transformed the already varied systems of social organization of time. Furthermore, most of the contributions suggest that these 19th-century concepts of time and its regulation served the state's different organs to better control and discipline Ottoman citizens and to regulate their lives. The different contributors to this volume based their studies on a rich spectrum of mostly Ottoman sources – from ego-documents to state-sponsored texts – that will surely promote further discussion on this topic.

The first part of the volume explores the technical aspects of time measurement. Hitzel offers an informative discussion that allows the reader to become acquainted with the different modes of time measurement in the Ottoman Empire. As such, it serves as a very illuminating introduction to the volume. One important aspect of his discussion is the significance of European technology and manufacture to the Ottoman demand for clocks and watches already from the 15th century. Tunalı-Koç uses the autobiographical notes a 19th-century Ottoman astrologer inserted in the margins of his calendars and horoscopes, to discuss the role of astrology in the daily life of an Ottoman poet. This unique ego-document clearly indicates the importance of astrology among Ottomans. Kreiser attempts to present an inventory of Ottoman clock towers. While present in the Balkan provinces already in the 17th century, most of them were constructed in the last decades of the Ottoman period. At this later date, most of the clock towers were the product of state-sponsored initiatives designed to convey the message of modernity and technological ability. The list of clock towers at the end of the chapter is indeed only tentative, as indicated by the author, and does not reflect the full geographical dimension of this technological and architectural phenomenon as we know it today.

The second part of the volume is dedicated to perceptions of time and temporality. This is certainly a more elusive topic to discuss and the various contributors suggest different venues for exploring this question. Vatin uses Ottoman chronicles and documents from the Ottoman archives to highlight the uses of time and its calculation to gain political advantages. By focusing on the political crisis around the death of Sultan Süleyman, Vatin

demonstrates the understanding of political and symbolic time and its efficient management by Ottoman politicians. Sigalas remains in the pre-*Tanzimat* period and uses Ottoman chronicles to present an engaging discussion regarding the changing meanings of *devlet* and sultanate and their relation to different time frameworks and historiographies.

Türesay moves to the late 19th century to reflect on the new understanding of time and history in a new cultural product – almanacs. These popular calendars, containing all kinds of trivia, information, and anecdotes, serve the author to emphasize the diversity and hybridism of time concepts and time representation in the late Ottoman period. Focusing on almanacs published in Ottoman Turkish between 1873 and 1914, this highly informative article can serve as a very good basis for a future comparative study of almanacs published in other languages spoken in the Ottoman Empire. Aymes searches for different concepts of time in the provinces – in the island of Cyprus – to understand whether those living away from the capital regulated their lives according to a different rhythm. Mostly using the records of European consuls posted to the island, he claims that new technologies and media available in the 19th century better connected Cyprus to different networks, thus enabling the regular flow of news.

Lory and Georgelin look into two different case-studies – Izmir and Monastir – to discuss the diversity of time organizations and perceptions in two Ottoman urban centers: the first (Izmir) representing a multi-ethnic port city, while the second (Monastir) standing for a major military and administrative center that was likewise known for its ethnic and religious diversity. While the study of both cases offers important insights regarding the shared radical changes that took place in both localities due to modernization, there is no attempt to compare the conclusions gleaned from the two cities and to offer a comparative discussion also highlighting the differences between the two cities and their changing time cultures.

The third part of the volume – admittedly like many of the preceding chapters – concentrates on the shaping of modern times in the Ottoman realm as perceived by the Ottoman elite and by different state agents. Strauss' chapter offers an insightful study of the Ottoman adoption of the Western concept of the Middle Ages, with its pejorative dimensions. This "discovery" of the Western Middle Ages and their absorption into the Ottoman historical periodization, serve Strauss to offer an illuminating discussion of the adoption of Western concepts of periodization and their integration into Ottoman perceptions of world history as part of the modernization process that affected many aspects of Ottoman thinking regarding their own world. Georgeon's chapter offers a highly informative introduction to the Ottoman reforms of time measurement and the national calendar that took place between 1840 and 1935, i.e. under the aegis of the Turkish Republic. This chapter highlights the main rationale of the reform: unification, standardization and centralization as important tools to strengthen the state, its legitimacy and its ability to exercise its power. One only wonders whether this important chapter, that successfully demonstrates the main calendars and time concepts present on Ottoman soil during the "long" 19th century, should not have been placed at the beginning of the volume, serving as a useful introduction to the other chapters.

The two following chapters study instruments that played major roles in the shaping and popularization of new concepts of time and its management. Wishnitzer's chapter inquires into the relation between military reforms and the introduction of new concepts of time and its social organization. By using Ottoman military codes and manuals, the

chapter convincingly argues that as in many other features of the Ottoman reforms, the military played an important role in first absorbing and shaping new concepts and ideals and, then, in diffusing them into wider parts of Ottoman society. The result of these reforms was the creation of "a curious mixture that was distinctly Ottoman." Güven, in turn, looks at the state educational system to explore its role in introducing new understandings and regulations of time in Ottoman urban society.

The final part of the volume is dedicated to the memory of the Ottoman Empire as it developed in the Turkish Republic. This is an interesting attempt to reflect on the position of the Ottoman Empire as a lost past and its perceptions by late generations, also. The last two chapters relate this general question to two focused case studies. Muhidine discusses the *lamento* towards the Ottoman period that he found in the writings of Turkish authors active in the first decades of the Republic. Cler searches for the perceptions of the past, present and future, as reflected in a small community living at the vicinity of Denizli in the early 1990s, and their relation to its use of music. While these two chapters provide interesting observations, their connection to the other parts of the volume is not well established. The ending of the volume with a translated excerpt from Ahmet Hâşim's discussion of the meaning of time well reflects the tension and complexity of time concepts on the eve of the establishment of the Turkish Republic.

To sum up, notwithstanding some minor flaws and editorial choices (e.g. the lack of an index!), this innovative volume offers an important contribution to the study of time and its management in the late Ottoman period. It reflects the most recent scholarship in the field and it will surely serve as a major source for further research and teaching for all those interested in the cultural changes characterizing Ottoman societies in the "long" 19th century.

Eyal Ginio

Akyürek (Göksun), *Bilgiyi Yeniden İnşaat Etmek: Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar*, Istanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, 235 p.

During the last two decades, urban history and history of architecture have represented particularly buoyant branches of historiography on the Ottoman Empire and the Republic of Turkey. G. A. comes from the tradition of architecture history developed at the faculties of architecture of several prominent Turkish universities, her *alma mater* being the Middle East Technical University. The present book is based on her Ph. D. thesis.

Immersed in the new trends of cultural studies, the author understands architecture as a "social and cultural mechanism" that in the Ottoman Empire of the Tanzimat era served as a "means of granting visibility, effectiveness and continuity to the government's new institutions and understanding of space," but that also constituted a discursive platform for the construction of the concept of the West. To examine these aspects, G. A. has chosen to divide her book into four main sections that deal with different aspects of architecture during the Tanzimat. The first section (« Architecture and the New Knowledge of the Tanzimat ») provides a general introduction to the construction and appropriation of new knowledge during the Tanzimat, to the agents of this process and, more specifically,

to the new trends in the understanding of architecture as a social phenomenon, a body of knowledge and a profession. As a side effect, the author makes a remarkable contribution to the history of concepts, both in the specific field of architecture and in general socio-political discourse of the period. The second section (« Constructing New Knowledge: the Darülfünûn »), is a case study of the construction of the Darülfünûn building. Darülfünûn was an institution of higher learning whose consolidation proved to be rather problematic. A microhistory of the building's construction based on primary sources analysis, combined with the findings of other authors who focused on the Darülfünûn as an institution, allows G. A. to conclude that the Ottoman authorities did not succeed to fill the building with a meaningful content, most probably due to a lack of consensus about the need for and purpose of such an establishment. Furthermore, analysing the details of the construction process, the author offers valuable insights into the attitudes and practices of the Ottoman bureaucrats and to the patterns of employment of foreign and local builders in the Empire. The third section (« Istanbul: the City as an Object of New Knowledge ») dwells on the governmental intervention into the urban space of the 19th-century Constantinople, including the creation or restoration and reinterpretation of specific *lieux de mémoire*. G. A. stresses the continuous dialogue with Europe and Europeans, both in terms of a direct interaction and communication as well as in terms of the Ottomans constantly taking into consideration the *regard* of the imaginary European/Occidental. The author's analysis of the reinterpretation of the Byzantine heritage in the city stands out as particularly interesting. The last thematic section (« Displaying [the Old] Knowledge: Ottoman Public Exhibition ») deals with a topic that has recently received attention among historians of science and technology: exhibitions. The 1863 Ottoman Public Exhibition appears as a contradictory event torn between different desires: to attract the attention of the urban public; to show the traditional riches of the Ottoman lands and the skills of its peoples; to display the image of modernisation and the will to reform while avoiding an impression of backwardness. G. A. successfully shows the multiple readings made of the event and its venue by the urban public as well as by the Ottoman government officials and intellectuals.

At first sight, the structure of the book may look as a patchwork, but the author manages to make it into a coherent whole. The coherence is achieved mainly thanks to a continuous stress on the links and interactions between architecture and political power as well as between the Ottoman political discourse and "the thing called the West," and due to a solid theoretical introduction and a brief but enlightening conclusion that G. A. efficiently uses to make her point. Approaching the subject from a Foucauldian perspective, she systematically applies the notion of "regime of truth," understood as a set of – discursive or not – mechanisms that decide what is true and what is false in a society, while at the same time revealing the inner tensions and contradictions of this "regime." The combination of a sophisticated conceptual analysis and a microhistory of specific construction and restoration works is rare and particularly praiseworthy.

Covering such a broad range of topics, the author's analysis sometimes has to bear the consequences of relying on secondary sources. This is, for instance, the case of the potentially very fruitful comparison with Russia that remains highly schematic (p. 40); The same applies to presenting a too coherent history of concepts such as *ulûm* or *fünûn* as if their trajectory were thoroughly researched and firmly established, which is far from being the case. In my opinion, it would have been better to acknowledge the lacunae

of the existing research and the impossibility for the time being to provide a coherent, historicised narrative. On the other hand, G. A.'s analysis would benefit from the research on the Darülfünûn carried out by the Turkish historians of science such as Emre Dölen and Sevtap Kadıoğlu that would provide a whole new insight into the difficulties of the consolidation of the Darülfünûn project. Nonetheless, the book can be considered as a brave and successful attempt at systematically dealing with the many ways urban space and architecture became highly meaningful elements of the political discourse of the Tanzimat period.

The book is not only a valuable contribution to the history of Ottoman architecture: it also provides an insight into the changing patterns of state intervention as well as into the configuration of modern public sphere. As a noteworthy side effect, it actually deals with the history of concepts such as "the West" and "Europe," showing how the Ottomans appropriated these concepts, redefined them and interacted with them through discursive means as well as through practices that had an important material dimension, such as design, construction and restoration of buildings and monuments or organising and setting up public exhibitions.

Darina Martykánová

Doganalp-Votzi (Heidemarie), Römer (Claudia), *Herrschaft und Staat: politische Terminologie des osmanischen Reiches der Tanzimatzeit*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (coll. *Schriften der Balkan-Komission* 49), 2008, 275 p.

Ce livre est le volet ottoman d'un polyptyque ayant pour objet, sous l'égide de l'Académie autrichienne des sciences, de retracer « le lexique civilisationnel du Sud-est européen en 1840-1870 » et comme double pivot les notions de « souveraineté » et d'« État ». D'où l'avertissement liminaire des auteurs : traiter isolément du cas de figure ottoman ne rendra certainement pas justice aux acquis du travail collectif et comparatif mené par les artisans de ce programme. C'est là une remarque dont la présente recension ne peut s'exempter non plus. Pour autant, l'ouvrage peut être lu en lui-même et pour lui-même.

De quoi est-il question ? De « vocabulaire » et de « terminologie », donc de lexicographie, si l'on entend par là l'étude des variations sémantiques associées à un ensemble défini de termes choisis. Les « termes » en question (parfois également appelés « concepts », « *Begriffe* ») sont le plus souvent des mots, mais se combinent parfois en locutions, en phrases même, c'est-à-dire en lieux d'expression idiomatique. La démarche est la même (en plus fouillé) que si nous lisions un dictionnaire : à l'énumération des mutliples significations possibles d'un mot fait suite sa mise en situation dans la langue, grâce à l'exemple de syntagmes le comprenant. En l'espèce, le travail mené par les auteurs vise principalement à éclairer en quel(s) sens un mot du langage courant a pu devenir un « *terminus technicus* plus ou moins univoque » de la langue politique ottomane au XIXe siècle (p. 162). C'est dans cette optique que sont disséqués, au cœur de l'ouvrage (chapitre 6, p. 89-233), quinze « champs conceptuels choisis ». Ceux-ci tiennent en « mots-clés » (p. 27) : député ; possession ; liberté ; équité ; égalité ; constitution ;

ministre ; parlement ; gouvernement ; sécurité ; État ; sujets ; patrie ; peuple et nation ; civilisation. Pour chacun des champs conceptuels associés, les auteurs travaillent à mettre en évidence les logiques de transformation qui, au cours du deuxième tiers du XIX[e] siècle, furent à l'œuvre dans la langue des Ottomans : émergence ou disparition, pertinence ou obsolescence, superposition ou dissociation…

De cet examen résulte une tentative de « systématisation des résultats » par « classification des dénotants » (chapitre 7, p. 235-250). Plus spécifiquement, les auteurs proposent une typologie établie suivant la manière dont un terme se trouve « chargé » (littéralement « occupé », « *besetzt* ») par ses « contenus de signification ». La compacité terminologique du critère en question est telle que j'ai dû, pour le décrire en français, recourir à une périphrase : cela rappelle au passage, s'il était besoin, l'ingéniosité dont l'allemand est capable en matière de parler scientifique. On parlera ainsi de « *Bedeutungsinhaltlich überbesetzte Termini* » s'agissant des items « socio-historiquement surchargés » en contenus signifiants (p. 236). D'autres, sous-investis au contraire, seront dits « *unterbesetzt* ». Il y a enfin ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre, les « *neutral besetzte Termini* ».

À chacun de ces types les auteurs injectent, pour ajouter en complexité d'analyse, des trajectoires de devenir. Les termes « suroccupés » peuvent connaître « l'obsolescence progressive » (telle celle des *re'āyā*, p. 237), la « mise hors d'usage incomplète » (ainsi pour *vezīr*, p. 238-239), la mutation sémantique avec « neutralisation » ou oubli des précédentes connotations du mot (*a'yān*, p. 240), l'impossible reconversion enfin (*nā'ib*, p. 240). Les termes « neutres » sont « caractérisés par un contenu signifiant des plus ambivalents » (p. 240), sans que « la distinction entre significations moderne et traditionnelle du mot » soit jamais définitivement réglée (p. 241) : à preuve les usages dont font l'objet *vekīl*, *millet*, *'adālet*, *hükūmet* ou *vatan* (p. 241-244). Quant aux termes à contenu signifiant déprimé, il est deux devenirs possibles : la « réanimation » d'un mot ancien (comme *müsāvāt* ou *hey'et*, p. 245-246), d'une part ; les néologismes grammaticaux (par suffixation *-īyet*, pour *mahfūzīyet*, *meşrūtīyet* ou *medenīyet*, p. 247-248), d'autre part.

La richesse et l'utilité du « vocabulaire » politique ottoman ainsi proposé sont indéniables. Les auteurs viennent alimenter – et innerver par le travail de systématisation que l'on vient de dire – le réseau de travaux développés au cours des trente dernières années sur les « mots du politique » dans l'Empire ottoman (travaux en majorité publiés en pays germanique, si l'on en croit la dominante bibliographique de l'ouvrage). Plus délicate est la question de savoir si l'approche proposée ici contribuera ou non à structurer le champ d'une « histoire conceptuelle » parmi les ottomanistes. Nonobstant la richesse de la démarche décrite ci-dessus, l'ouvrage peut en effet laisser sceptique à plusieurs titres. Il y a d'abord le caractère extrêmement circonscrit du corpus de travail choisi ; l'effacement de tout débat sur ce qui fait l'historicité des « concepts », ensuite ; la contextualisation sous-jacente à l'ensemble, enfin, où s'affirme une géopolitique des « cultures » pourtant sujette à caution.

Sans doute en hommage aux hauts faits de la diplomatique médiévale en la matière, les auteurs ont choisi de centrer leur approche sur « la langue des actes officiels » (« *Urkundensprache* »). Ou du moins, de trois d'entre eux : le « rescrit impérial » de 1839, le « décret des réformes » de 1856 et la constitution de 1876. S'y ajoute, sans autre motif explicite que de servir d'index au processus de « simplification linguistique » en cours à l'époque (p. 70), l'usage des principaux journaux en langue ottomane d'alors, le

Taqvīm-i Vaqāyi', le *Cerīde-i havādis* et le *Tasvīr-i Efkār*. En contrepoint aux « pièces justificatives » (« *Belege* ») tirées de ces textes-sources au demeurant inégalement loquaces, et afin d'étoffer un répertoire sémantique parfois chiche, les auteurs ont sollicité les principaux lexiques et dictionnaires ottomans, de Meninski à nos jours. Pour judicieux et justifié qu'il soit, cet entrelacs ne résorbe pas l'impression d'étroitesse documentaire que laisse, eu égard aux ambitions affichées, la lecture de l'ouvrage.

Surtout, cette méthode ne laisse pas d'inquiéter quant aux attendus de l'histoire des « concepts » envisagée par les auteurs. On l'a dit : les « termes » étudiés sont également à leurs yeux des « *Begriffe* ». Mais précisément, ce mot-là est lui aussi devenu un terme technique, depuis qu'ont été publiés les *Geschichtliche Grundbegriffe*, monumental « dictionnaire historique de la langue politico-sociale en Allemagne » orchestré par O. Brunner *et al.*[1]. Cette seule référence, curieusement absente dans *Herrschaft und Staat*, peut suffire ici à symboliser la complexité du débat laissé en suspens par le présent ouvrage : car s'il est une question amplement posée dans les *Grundbegriffe*, c'est celle, sous-jacente à l'enjeu des sources, de la typicité de leur langue. Les actes officiels d'un côté, le parler argotique de l'autre, sont deux extrêmes entre lesquels règne une multiplicité de registres linguistiques. Rapidement évoquée – en citant Andreas Tietze et Johann Strauss (p. 22), puis en faisant allusion aux « déphasages » (« *Ungleichzeitigkeiten* ») socio-culturels internes à l'ensemble ottoman (p. 48 et p. 52) – cette multiplicité est ensuite tout aussi rapidement révoquée, dès lors que les actes officiels prennent l'ascendant sur l'analyse. Mais d'où vient que ceux-ci soient consacrés comme les alambics les plus fiables où voir s'élaborer et se transformer une terminologie politique (p. 57) ? L'étude récente de Maurus Reinkowski, qui apporte une contribution essentielle au débat sur ces questions, avance à cet égard une réponse toute différente : en ces matières, souligne-t-il, les correspondances issues de la pratique administrative en disent plus long que les documents normatifs[2]. C'est qu'elles saisissent (ajouterais-je) à la fois les « termes » et leurs locuteurs, là où les actes officiels soustraient ces derniers aux regards. De fait, la langue « conceptuelle » ne cesse jamais d'être affaire d'énonciation, sauf à se figer en bois brut. Aussi l'approche du changement terminologique suppose-t-elle nécessairement d'en suivre les « déclinaisons différenciées sur plusieurs niveaux d'élocution » (p. 180). Ni la documentation ni l'outillage adoptés par les auteurs ici ne se prêtent à cette exigence.

Remarquons enfin que s'il est des concepts politiques ottomans qui se prêtent à « l'ambivalence », la terminologie analytique adoptée par les auteurs n'en est pas dépourvue non plus. C'est ce dont témoignent le plus nettement les chapitres introductifs de l'ouvrage, mises en perspective au demeurant fort utiles concernant le « développement historique du lexique ottoman » (p. 19-37), l'histoire des réformes entreprises dans l'Empire ottoman au XIX[e] siècle (p. 39-56) et « les développements stylistiques comme expression du changement politique et idéologique » (p. 57-68). En dernier ressort, l'argument transversal à ces chapitres (comme à l'ouvrage en son entier) repose sur l'idée

[1] Brunner (Otto), Conze (Werner), Koselleck (Reinhart) dir, *Geschichtliche Grundbegriffe: historische Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett & Cotta (coll. *Geschichtliche Grundbegriffe* 3), 1972-1997.

[2] Reinkowski (Maurus), *Die Dinge der Ordnung: eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, Munich, Oldenbourg, 2005, p. 32-33.

d'analyser « les phénomènes d'influence qui se produisent lorsque des cultures et des langues distinctes entrent en contact » (p. 11). Pour commodes qu'elles soient, ces deux notions d'influence – héritée, si l'on en croit la référence à Maximilian Bittner (p. 19) de la tradition orientaliste viennoise – et de contact — utilisée primordialement au sens linguistique du terme (p. 21) mais tout autant, et par extension, dans une acception socio-culturelle – auraient mérité un travail d'élucidation. À défaut, les lecteurs de *Herrschaft und Staat* pourraient se trouver bien en peine de passer outre une vision puriste de l'histoire ottomane, où règne le grand partage de « deux cultures, celle de "l'Occident chrétien" d'une part, façonnée par les Lumières, la Révolution française et la Restauration, et celle de l'islam d'autre part » (p. 9) ; où le rôle réservé aux Ottomans est par conséquent celui de simples « récepteurs de modernité » (p. 39), « importateurs » (p. 106) d'un lexique conçu ailleurs – comprenez : en « Occident » (« supériorité » oblige, p. 39) et, surtout, en France (p. 42, p. 45, p. 74, p. 99, p. 106, p. 122, p. 224). En somme, nous retrouvons là une pensée de « l'impact de l'Occident » dans toute sa splendeur. Mais est-il si aisé d'en oublier les misères ?

En tout état de cause, la réussite de ce livre est réelle : tout lecteur en sort convaincu de la nécessité que les chercheurs ottomanistes se lancent, le verbe haut, sur les voies d'une histoire linguistique définie en ses propres termes.

Marc Aymes

Davidova (Evguenia), *Balkan Transitions to Modernity and Nation-States through the Eyes of Three Generations of Merchants (1780s-1890s)*, Leyde, Brill (coll. *Balkan Studies Library* 6), 2012, xvii + 223 p.

Merchants and commercial bourgeoisies are a foundational topic in the historiography of modern Southeastern Europe, marked by the prolific work of celebrated historians of the second half of the 20th century, such as Nikos Svoronos and Traian Stoianovich. Before and after them, national(ist), Marxist and neo-Marxist historiography of the region theorized merchant bourgeoisies as outstanding collective agents of historical change, fitting them – often without adequate empirical inquiry – within the respective interpretative schemes and narratives of national emancipation, social evolution and socio-economic integration. Their ascribed outstanding historical agency conferred upon them as a class both "hagiographical" praises and bitter criticisms. E. D.'s *Balkan Transitions* seeks to take distance from these modern discursive traditions and passions. She takes a wholly sympathetic view of her subjects and tries to look at the major developments and transitions of the Balkan 19th century "through their eyes:" in her treatment, they are more the witnesses and subjects of an experienced history, and less the commanding "creators" or "midwives" of history.

These theoretical and stylistic dispositions notwithstanding, the author does not avoid the challenge of writing a collective history of the pre-modern Balkan "middle social stratum" (p. 1-2) loosely defined with the composite term "merchant," a term which encompasses hybrid occupations and various social positions (p. 11). The conceptual

vagueness seems here to arise from- and correspond to an incomplete and ongoing, since the second half of the 18th century, process of class formation, whose completion E. D. places at the outer chronological boundary of her inquiry, in the 1890's (p. 4).

The book is primarily based on many years' thorough research in archival collections of Bulgarian merchants and trading firms (predominantly that of the Tăpchileshtovs), utilizing also a variety of other relevant, published or not, sources (church registers, memoirs and other narrative sources, etc.). The author made, however, considerable effort in trying to inscribe the Bulgarian experience within its broader Balkan framework through extensive illustrative and comparative use of secondary literature (mostly Serbian and Greek). This choice aimed at creating, in E. D.'s words, "a collective social biography" of the Balkan merchants. The kaleidoscopic narrative strategy adopted, i.e. the emphasis in maximum inclusiveness through short subchapters with use of characteristic examples and not exhaustive treatment, results in a rich panorama of the economic, social and cultural dimensions of the lives and deeds of three generations of Balkan merchants, a panorama in which the native traders of Bulgaria and mainland Ottoman Balkans become for the first time clearly and extensively visible (beside the trade diasporas and port-bourgeoisies, the usual "beneficiaries" of the relevant narratives).

The first part of the book (chapters 1-3) follows a chronological principle and is structured along generational lines, as the history of the "fathers" (1780s-1820s), the "sons" (1820s-1860s) and the "grandsons" (1860s-1890s) of the imaginary family of Balkan merchants. The generational narrative device adds dynamism to the narrative and stresses intergenerational continuity. Nonetheless, the (30-year) generation is not employed rigidly and the proposed periodization adheres in broad lines to major intertwined (geo)political and (geo)economic developments, namely the shifts in the Eastern Question, the phases of incorporation of the region into world capitalist economy and the internal dynamics of the 19th-century Ottoman economy and society. Ultimately, in the author's analysis, these factors seem to leave decisive imprints in the profile of each of the three generations.

The "fathers"generation was brought up in the politically turbulent period of "decentralization" and the first national revolutions (1780-1820). Contrary to the usual one-sided depiction of these years as destructive, E. D. shows that the period offered also significant opportunities for capital accumulation. Whether taking part in the political disturbances or not, several inland Balkan merchants (Serbs, Bulgarians, Jews) managed during these years to prosper and come closer to the positions of the European- or Ottoman-protected high-status merchants of international trade. Strongly embedded in local societies, closely involved in the process of local agricultural and manufacturing production (by lending money and by often employing the putting-out system), possessing local knowledge which rendered them increasingly necessary for the state's fiscal functions, these "merchants" ascend socially as their local societies are increasingly drawn in an accelerated process of international and interregional exchange. As rightly observed and exemplified by the case of Tăpchileshtov father (a shop and tavern keeper from Kalofer trading in coarse wool and other local products with Anatolia), interregional long-distance trade within the Empire (conducted by highly mobile traders) was probably more decisive than international demand for the development of "key-industries" in central Balkans and capital accumulation through trade. Family-based enterprise was the organizational form prevailing in this first generation of Balkan merchants, yet the sources reveal extensive presence of single-venture partnerships in business practices.

The "sons" (1820s-1860s) are the successful generation of Balkan merchants *par excellence*. They share with their fictive "fathers" certain professional and social characteristics, yet they display also important differences (e.g. weaker political engagement, better education). Although they follow like their fathers "polyvalent" entrepreneurial tactics, tax farming, state deliveries and export trade acquire a more prominent place in the composition of their business portfolio. They develop at the same time new ways of doing business (trade on commission, bills of exchange) which reduce their physical mobility and enhance their reliance on established trade networks, while the bigger among them embark in large-scale financial operations (banking activities, trade in *hawala* assignations, collection of *kaime* paper money). Alongside the export boom which followed the liberalization of Ottoman market with the treaties of the late 1830s, the decisive boost for the advance of medium-size Balkan merchants into prominence was a new relationship with the Ottoman state of the Tanzimat period and their active involvement in its fiscal and provisioning networks. This new reality led to an unprecedented development of multiethnic cooperation. The author's exemplary documentation and analysis brings to light the formation in many areas of local and regional multiethnic business coalitions which shaped the investment strategies, social behavior and (largely pro-Ottoman) political preferences of the mid-19th-century Balkan merchants. As E. D. rightly remarks, these processes were important not only for non-Muslim merchants (as recent research has predominantly stressed), but also for Muslim entrepreneurs, generally neglected in the literature.

The "grandsons" (1860s-1890s) live, like the "fathers", in a politically turbulent period marked by the enhancement of old and the emergence of new nation-states and extensive ethnic "un-mixing" in the region. They significantly differ from the previous generations in that they have received high-level education (commercial or in other fields) in the Empire and, subsequently, in Western Europe or Russia. The aspirations of this generation, based to a great extent on the abovementioned education, were however largely frustrated. The positions of intermediaries in the region's international trade were increasingly challenged by the competition of European merchants and the Great-Depression (1873-1896) diminished opportunities for capital accumulation by local merchants. Equally, the case of the Tăpchileshtov company shows that tax-farming and state deliveries (major sources of capital accumulation for the "sons") diminish in the portfolio of the "grandsons", who confine themselves to conventional import-export trade. One should note here that the "polyvalence" of the merchants' activities, which is usually considered as a symptom of insecurity and institutional backwardness in the Ottoman Empire, is viewed in the author's analysis in a positive light as a dynamic versatility (p. 99, p. 198 ; this is actually one of the major themes of the book), unfortunately lost by the third generation of "merchants." In contrast to the difficulties of a less favorable international economic environment and the gradual loss of positions in the Ottoman Empire's fiscal and administrative structures, the creation of the Bulgarian nation-state (1878 and after) offered to the "grandsons" certain opportunities for investment (primarily in the land of the departing Muslims) and, most importantly, new job opportunities in the administrative apparatus. Consequently, the greater part of this generation of "merchants" reoriented itself towards the young nation-state, a move with parallels in other nation-states in the region.

Since this observation is directly related to the relationship of the Balkan "merchants" to nationalism, it is here the place to examine chapter 6, entitled "Tropes of Nationalism," one of the four chapters of the thematically structured second half of the book. This chapter

formulates one of E. D.'s basic arguments challenging established views in Balkan historiography which postulate a strong, almost intrinsic and inevitable relationship of the merchant class to nationalism and national revolutions. Summarizing recent critical research on the topic, yet offering also fresh evidence, the author reconstructs the pre-national ("Ottoman cosmopolitan") ideological landscape of "fluid linguistic and cultural identities", in which common religion (i.e. Eastern Orthodoxy) provided the framework for extensive sociocultural osmosis. Many merchants of the "fathers'" and "sons'" generations (including those of Bulgarian origin) took part and were ideologically influenced by this process. Moreover, despite the gradual rise of nationalism among the Bulgarians (which E. D. rightly places in the 1830s), the opportunities for upward social mobility offered by the Tanzimat Reforms (and the mid-Victorian boom) to many Bulgarian "merchants" (discussed in chapter 2) enhanced their loyalty to the Empire and made them highly critical of the anti-Ottoman revolutionary appeals of the radical nationalist intelligentsia. Eventually, it was the frustration of the prospects of economic and social reproduction in the Empire, faced by the third generation of "grandsons" in an unfavorable international environment (analysed in chapter 3), as well as European ideological influences on their European-educated members, which conditioned stronger commitment to the national cause and reorientation towards the nation-state as the expected bearer of the wished modernizing effort.

The argument is sound and the approach original for the discussed phenomena in the region under study (it reminds to a certain extent Tom Nairn's old insightful approach to nationalism). However, important facets of what related "merchants" to nationalism are underplayed in this interpretative scheme. Over-emphasizing the issue of "national revolution" and the reserved (if not hostile) attitude of many "merchants" towards it underplays the leading role they (both "sons" and "grandsons", Tăpchileshtovs in particular) played in the major nation-building mobilization of the post-Crimean period: the Bulgarian Church Question. In other words, not only their changing relationship to the Ottoman state or the adversities of the international economic environment of the last quarter of the 19th century lead Bulgarian "merchants" to adopt nationalist politics and positions, but also the internal dynamics, transformations and conflicts of the late Ottoman Balkan society and the need of these "merchants" to build their hegemony within their emerging national community. A "mesohistory," as the author labels her approach to the middle strata of Balkan society, could gain much in depth and fullness if dialectically related to both the history of the "elites" and the "history from below."

The fourth chapter, tackling the issue of the economic role of women in the Balkan merchants' "long 19th century" is structured, in a parallel fashion to the first part of the book, as a story of three generations of women, i.e. the merchants' "mothers," "wives" and "daughters." Using a plethora and variety of sources, the author shows that women had a more active role in business than so far assumed by approaches influenced by the "separate spheres" ideology. This is especially true for the "mothers," who were often actively involved in local trade (putting-out, retail trade) and played a crucial role in the organization of the family business of the highly mobile "fathers." Their "daughters" and "granddaughters" were gradually restricted into non-engaging or "passive" economic activities (property renters, moneylenders, etc.), a development convincingly explained by the changing conditions of trade and the increasing need for specialized knowledge, on the one hand, and the gradual prevalence in the Balkan merchants' families of new moral norms of bourgeois respectability and domesticity, on the other.

The "thematic" second part of the book includes two more chapters (5 and 7) which shift attention to the professional, social and cultural practices of the Balkan merchants, and aim, through a variety of quantitative and qualitative sources, to depict their world and reveal their agency in the transition to modernity. The network approach to the ways "merchants" appropriate their space (professional mobility, pilgrimage etc.) and use their time (public/private time, use of calendars and watches) functions less as an interpretative tool and more as a way of vision and depiction of certain phenomena. Similarly, the pieces-spots of the last chapter enhance the reader's sensibility to certain issues of everyday practices, sociability and public imagery, and contribute to the inscription of the history of the Balkan merchants to the wider international framework of contemporary social and cultural history of the middle classes.

In conclusion, E. D.'s book is a multi-faceted and well-researched look into the lives and deeds of 19th-century Balkan merchants and entrepreneurs. It represents a rich synthesis of recent literature and primary research, approaches old questions in new ways and offers interesting insights and arguments. As a significant contribution to the modern social and economic history of Southeastern Europe, it must be read and studied by both students and scholars in the field.

Andreas Lyberatos

Kuehn (Thomas), *Empire, Islam and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen, 1849-1919*, Leyde-Boston, Brill (coll. *The Ottoman Empire and its Heritage* 48), 2011, xxii + 292 p.

Subtil alliage d'histoire yéménite et ottomane, cet ouvrage est aussi une forte contribution à l'histoire des empires *lato sensu*. De manière nuancée et rigoureuse et avec une grande richesse de documentation, T. K. analyse les « tensions » (p. 18, p. 94, p. 244) et « problèmes structuraux » (p. 4) auxquels l'exercice d'un pouvoir impérial confronta les Ottomans au Yémen, comme ailleurs certains de leurs contemporains français ou britanniques. Empruntant notamment aux travaux de Fr. Cooper[1], il montre que parmi les responsables civils et militaires de l'administration ottomane le « dilemme » fut le même que pour leurs homologues des puissances impériales européennes : trouver un juste équilibre entre l'incorporation et la différentiation des populations de l'Empire (p. 247 ; voir p. 4, p. 47, p. 147). En pratique, cela signifie la nécessité de « ménager la particularité locale de sorte que les habitants du lieu et leurs chefs soient impliqués dans l'administration ottomane, mais sans pour autant que celle-ci soit remise en question » (p. 244). En théorie, c'est ce que l'auteur choisit de nommer – rejoignant par là une tendance récente des « études impériales »[2] – « politique de la différence ».

[1] Cooper (Frederick), *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005.

[2] Cf. Barkey (Karen), *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 ; Burbank (Jane), Cooper (Frederick), *Empires in World history: Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

L'objet premier du livre est l'étude des « concepts et stratégies » (p. 247) mis en œuvre par les agents de la bureaucratie ottomane au Yémen, après qu'ils en eurent progressivement repris le contrôle de 1834 à 1873. L'approche de T. K. partage avec nombre de travaux récents l'idée de considérer l'État comme « cultivé » : « la reconquête ne consistait qu'en partie en mesures militaires, politiques et administratives ; elle impliquait aussi des pratiques culturelles » (p. 51), des « catégories de savoir » (p. 4), bref, un « processus de production des connaissances sur la société locale » (p. 19). Il ne fait donc aucun doute, selon l'auteur, que les Ottomans furent des « planificateurs d'empire » (p. 9, p. 95). Cependant, ajoute-t-il aussitôt, il ne saurait être question d'un « “projet” monolithique » (p. 29). C'est la force du livre : ne pas s'étonner de ce que des catégorisations puissent être « invoquées simultanément et investies stratégiquement de significations différentes pour des projets différents » (p. 93 : n. 2)[3]. Au fil (chronologique) des six chapitres de l'ouvrage, T. K. se fait ainsi le chroniqueur et l'analyste des « controverses », « désaccords » et « angoisses » dont les milieux dirigeants ottomans furent traversés (p. 4-5, p. 171, p. 248). Quatre principaux dossiers servent à mettre ces tensions en évidence : la réforme du droit et des pratiques judiciaires ; la question du recours à des intermédiaires locaux ; la transformation des systèmes de perception fiscale ; l'organisation d'une force militaire de volontaires. Sans aller jusqu'à conclure que le Yémen « désempara » les Ottomans[4], il souligne qu'il fut un « terrain de mise à l'épreuve de la modernité ottomane » particulièrement riche en péripéties (p. 61, p. 88).

La scène yéménite est en effet celle d'une « frontière impériale où les Ottomans entrèrent le plus directement en contact avec diverses formes d'administration coloniale européenne » (p. 211). Sur cette « zone-frontière impériale » (p. 250) s'est jouée une incessante « compétition entre les Ottomans et leurs rivaux européens, à l'échelle impériale autant que régionale » (p. 236, p. 250). Dans ce contexte, le Yémen fit l'objet de la part des Ottomans d'une forme de « subordination intégratrice » (p. 135), combinaison *ad hoc* des logiques différentiatrice et homogénéisatrice de l'Empire. Cet « hybride » (p. 2) mérite-t-il la qualification de « colonialisme » ? C'est la question récurrente de l'ouvrage. L'auteur y apporte non pas une, mais plusieurs réponses enchâssées. Prenons le temps d'entrer dans le détail et tentons d'en condenser la séquence.

1/ Tout commence par une subtilité terminologique : plutôt que de colonialisme ottoman, c'est d'un « ottomanisme colonial » qu'il conviendrait de parler s'agissant du Yémen (p. 2, p. 13, p. 221). La conversion du substantif en épithète et réciproquement, est une recette éprouvée. On en perçoit bien les motifs ici : la référence à l'ottomanisme, en tant que formule envisagée à l'époque afin de refonder la communauté d'appartenance et de loyauté des sujets ottomans, permet de souligner la nature intégratrice et homogénéisatrice de la politique menée au Yémen. Il est à craindre en revanche – comme I. Blumi l'a relevé déjà dans sa recension[5] – que la préférence pour l'épithète « colonial » ne

[3] Citant Stoler (Ann Laura), « Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia », *in* Frederick Cooper, Ann Laura Stoler dir., *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 202.

[4] Cf. Reinkowski (Maurus), Thum (Gregor) dir., *Helpless Imperialists: Imperial Failure, Fear and Radicalization*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (coll. *Schriftenreihe der Frias School of History* 6), 2013.

[5] Dans sa recension de l'ouvrage pour le *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75/3, 2012, p. 579.

dissipe guère les incertitudes quant à un possible « colonialisme en contexte ottoman » (p. 214). En définitive, la précaution terminologique aura surtout eu valeur d'avertissement : elle aura servi à rappeler que si les Ottomans furent certainement des « impérialistes » (p. 38, p. 47), ils n'eurent (initialement du moins) nulle intention d'établir un régime colonial au Yémen (p. 47), dont la reconquête fut même conçue par certains comme un « acte anti-colonial » (p. 219).

2/ S'impose alors l'enjeu de la différenciation. Davantage en effet que l'« ottomanisme colonial », dont il ne sera finalement guère question dans l'ouvrage, c'est la notion de « *politics of difference* » qui mène T. K. au cœur de son argument. D'aucuns pourraient s'en étonner : avant que d'évoquer l'arsenal gouvernemental d'un empire, la « politique de la différence » (pour s'en tenir à cette traduction un peu gauche) rappelle plutôt, en premier lieu, les répertoires militants de certains activismes progressistes, minoritaires ou féministes. L'homonymie n'est pourtant pas arbitraire, tant ces deux dénotations se rejoignent en une commune veine critique : celle – appelons-la, en première approximation, foucaldienne – qui consiste à penser l'articulation entre institutions discriminatoires et formation des savoirs.

Si « colonialisme en contexte ottoman » il y a, il est en effet à chercher, fait valoir l'auteur, dans l'articulation entre « catégories de savoir » et « politique de la différence » (p. 147). Le ressort en est une « territorialisation de la barbarie » (p. 214) : l'opération de différenciation fait du Yémen, aux yeux des agents de l'État ottoman, une contrée arriérée, et de ses habitants, des « sauvages », devant être tant bien que mal attirés dans l'orbe de la « civilisation ». Un argument similaire, appliqué à d'autres cas de figure, a depuis le début des années 2000 été avancé (et diversement soutenu) par plusieurs historiens de l'Empire ottoman finissant, notamment Christoph Herzog, Ussama Makdisi, Selim Deringil ou Maurus Reinkowski. La démarche de T. K. vient donc enrichir (considérablement) une documentation déjà abondante sur le sujet de la « mission civilisatrice » ottomane. Traités historiques et rapports officiels, chroniques locales et ouvrages de savants européens, états de service des personnels judiciaires : davantage encore que cette variété de sources, c'est l'abondance et la précision de leurs citations qui confèrent à l'ouvrage sa qualité distinctive. L'examen minutieux qu'il en propose réserve en outre une surprise. Au vu des articles précédemment publiés par l'auteur sur le sujet (et dont plusieurs ont été retravaillés pour le livre), on croyait l'affaire entendue : à savoir qu'oui, à ses yeux, l'Empire ottoman s'était fait colonial au Yémen. Or l'économie générale de l'ouvrage, le temps donné à la réflexion viennent troubler cette simplicité présumée : ce n'est plus par décalque de quelque colonialisme idéal-typique que la « mission civilisatrice » ottomane est conçue ici, c'est au contraire elle qui nous oblige, non sans ironie, à « penser différemment la différence coloniale » (p. 94).

3/ Aussitôt dite, voici que la « politique de la différence » est elle-même affectée par l'exigence de différenciation. Il fallait s'attendre à cette réplique : n'est-ce pas le propre des catégories quelles qu'elles soient que de devenir un « terrain de contestation » (p. 125) ? Nombreuses furent donc les « controverses quant à la politique de la différence et aux catégories de savoir afférentes » qui souvent recoupaient d'autres motifs de rivalité entre hommes de pouvoir (p. 28, voir p. 131-132, p. 155) : et T. K. d'indiquer par exemple (p. 20) combien « les notions ottomanes de l'arriération locale différèrent grandement » d'une occurrence à l'autre… Nombreux furent aussi les constats d'« échec complet » (p. 160) et les remises en cause de la politique entreprise par les autorités ottomanes au

Yémen. De par sa richesse documentaire, le travail de l'auteur prend la pleine mesure de cette hétérogénéité interne aux milieux dirigeants ottomans d'alors. Il en résume la difficulté d'analyse d'une maxime : « jamais la différence ne put durablement établir son règne » (p. 248).

Instable et contestée (p. 11), la « politique de la différence » fait ainsi l'objet d'un minutieux travail de différenciation : T. K. la décompose – on n'ose dire : la déconstruit – sous nos yeux. C'est d'abord l'outil de la périodisation qui est mobilisé à cette fin : la trajectoire des chapitres 4 à 6 fait se succéder, à « l'élaboration » initiale (1874-1891), la « reconfiguration » (1890-1908) puis la « réaffirmation » (1905-1919). Aussi et surtout, l'auteur en vient à nuancer substantiellement la couleur uniment « coloniale » prêtée aux pratiques ottomanes de différenciation du Yémen. « Il s'agissait en fait, propose-t-il, d'un régime dont plusieurs traits importants étaient ceux d'un gouvernement colonial, mais qui ne traça ni ne maintint des frontières nettes entre colons et colonisés, ou entre métropole et colonie. Ce régime accordait également une place éminente à des pratiques d'administration provinciale similaires à celles qui étaient en place en différents lieux de l'Empire ottoman avant les *Tanzīmāt* » (p. 143). Ainsi par exemple retrouve-t-on au Yémen les pratiques de « gouvernement minimaliste » mises en œuvre ailleurs dans l'Empire à l'époque hamidienne et antérieurement en usage dans l'administration provinciale ottomane (p. 144, p. 184). Il arrive aussi que certaines institutions ottomanes réputées « en déclin » (comme certaines formes de dévolution du pouvoir aux communautés locales) soient « remises au goût du jour » (p. 215-216), « reconditionnées et réhabilitées » (p. 251). À bien des égards, enfin, la « politique de la différence » est l'autre nom d'une « flexibilité » (p. 91) marquée par le souci du « savoir local » (p. 96, p. 126, p. 154, p. 183, p. 193, p. 223) et de la « conciliation » des populations conquises (p. 193, p. 195, p. 224), notions qui innervent le programme politique réformateur autant qu'elles caractérisaient les institutions ottomanes des siècles antérieurs. La conclusion s'impose : plutôt qu'une colonie, le Yémen ottoman fut une province d'Empire. Colonial, cet « espace impérial » ne le fut guère qu'en idée et en idiome (p. 245, p. 247).

L'opération dichotomique ainsi produite, qui reconduit le partage entre le « discours » et la « pratique » (voir p. 47), ne va certainement pas de soi. Reste qu'au sortir de ce livre la « politique de la différence » se sera pleinement acquittée de son office : celui d'inviter à une lecture rigoureuse, afin que les catégories des uns ne deviennent pas les étiquettes des autres, mais que méthodiquement elles invitent au doute et suscitent la contestation.

Marc Aymes

Ade (Mafalda), *Picknick mit den Paschas: Aleppo und die levantinische Handelsfirma Fratelli Poche (1853-1880)*, Beirut, Orient-Institut (coll. *Beiruter Texte und Studien* 133), 2013, 261 p.

M. A.'s book deals with the situation of the trading family Fratelli Poche in Aleppo at the time of the Tanzimat reform. Her aim is to offer a special insight into the economic and social history of the Ottoman Empire in the second half of the 18th century, with a special focus on how far trading ways and customs were changed due to the Tanzimat.

In order to do so the author's research is mainly based on the Aleppine private archive of the Poche Bohemian trading family. This archive, to which she had unlimited access, includes Ottoman administrative documents, French archival sources as well as the trading and private correspondence of the Poches. To give the historic, social and economic background and additional information, this nearly invaluable material is combined with former research regarding the Tanzimat, the economic history of the Ottoman Empire, the city of Aleppo as well as trading families in the Near East.

The book has three main parts and seven chapters. The introduction gives some basic information on the subject – the city of Aleppo, the Poches, the Ottoman Empire in the 19th century, the Tanzimat, etc. M. A. also explains the choice of her time framework, the years 1853-1880, a period marked by different development stages of the Fratelli Poche trading company and by a critical situation for trade after the introduction of the Tanzimat, especially the trade courts. Last but not least, the author points out that her study focuses on outlining how the Tanzimat led to a special and unique development regarding the city of Aleppo away from the imperial centre of Istanbul. Furthermore she outlines the content of her archival material, which is composed of trading and private documents of the Poches family as well as of the Marcopoli company, with which there existed marriage relations.

The first part (« *Von Handelskolonien zur ‚Khan-Aristokratie‘* », p. 23-77) focuses on background information. Thus, chapter 1 deals with the city of Aleppo as a trading metropolis, the settling of European traders and the society of the khans. First M. A. outlines the situation of Aleppo, the third Ottoman trading centre with trading relations with Europe that go back as far as the 12th century and the crusades. Then she focuses on the Europeans having trading concessions in Aleppo after it became part of the Ottoman Empire, showing how far regional as well as international matters influenced the success or decay, for example, of the Venetians or the French up to the 19th century. The chapter focuses on connections between Europeans and local inhabitants which hardly existed besides trading relations, as Europeans tried to keep for themselves. Finally the author outlines the changes taking place up to the 19th century in order to allow long time settlement for Europeans – for example the right to be married as well as the development of an own society of Levantine khans.

Chapter 2 shows the Poches making their way into the Aleppine society as well as their changing identity and relations to Europe and their Arab-Ottoman surroundings. The Bohemian background of the family, the family tree, as well as the reasons why the Poches got settled in Aleppo for four generations up to the 20th century are summarized. The reader is informed of the difficulties of the first Poche in getting settled in Aleppo, as well as of the question of nationality (here exemplified by the masculine Poches being conscripted for Austrian military service though settling far away) and the questions of language – German being unimportant beside French, Italian and Ottoman Arabic. Finally M. A. deals with the growing connections to their direct Aleppine-Ottoman surroundings due to the right to own housing grounds and to marry with local Christian families.

The second part (« *Fratelli Poche & Co. und der Aufbau ihres Handelsnetzwerkes* », p. 77-147) is also divided into two chapters. Chapter 3 outlines the economic and social situation of Aleppo in the first half of the 19th century, and shows how Europeans entered regional trading. It summarizes the difficulties with which the Poches were confronted at the beginning of their trading activity, and then their establishment of a regional network.

The author gives examples of connections the Poches had with two other trading towns – Urfa as a centre for wool and Diyarbekir for yarn – and their difficulties in dealing with their local agents, e. g. for clearing debts. Finally the importance of becoming a consul representing a Western power is shown as enlarging one's influence in the local context.

Chapter 4 concentrates on the arrangement of fiscal transactions. After an enumeration of the most important ways the traders used to limit their risk, M. A. introduces the different options they used, with examples based on the Poches' archives. She focuses first on the bill of exchanges, continuing with the *kamibyale* as the main instrument for credits and the use of *police* for payment as well as for transferring money. Finally the chapter outlines the effects the new trading law of 1850 had regarding the law of exchange in Aleppo.

The third part (« *Wege und Umwege zur Beilegung von Schuldfällen* », p. 147-231) deals with the difficulties in solving debts, the mixed trade court of Aleppo, and the effects of the Tanzimat on changes and continuity in trade. Chapter 5 starts with an outline of the different options open to traders in order to get debts paid in general; it then gives two examples concerning the Poche company to question the (un)suitability of the existing methods. The author shows here the importance of the authorities' role, as well as how much patience might be expected or wasted.

The history of the mixed trade courts is dealt with in chapter 6. The author summarizes the situation in Aleppo before the introduction of the reforms, then describes the differences between the old *mağlis* and the new *maḥkeme* court as well as the influence of the *Directeur des Affaires Extérieures*. The effects of the consolidation of the trade court and its administrative organs had on trading companies like the Poches are then exemplified by using the Poche archive, thus giving an inside view of the advantages and disadvantages of the new regime.

This aspect is taken into depth in the last and seventh chapter. We learn that reforms could deprive traders of any influence, but could be quite useful by allowing them to use official orders to get paid. The importance of knowing how to behave with the Ottoman civil servants in this regard is outlined in general, before the final paragraph analyses how the Poche Company was affected by the reforms, showing positive as well as negative aspects.

In her conclusion, M. A. argues that the Poche trading company was on the whole able to make use of the changes following the Tanzimat. Though they seldom really used the new court system to its end degree, it opened up new options in dealing with the payment of debts. So what is most important for the author is not the reform itself but the way it influenced the living and trading situation in the city of Aleppo, giving it a unique character.

On the whole M. A.'s book offers a highly interesting and unique insight into the situation of European trading families in Aleppo in the second half of the 19th century. Due to her access to the private archive of the Poche family, she is able to personalize the difficulties as well as the successes of the traders. Her method of giving a general overview and background information first and then going into detail by the use of original documents, gets the reader closer to her subject without losing the focus of a scientific work. Especially when writing about exchange and money transfer this method proves highly useful and shows how much tact was necessary for European traders to work successfully with their regional contacts.

Even so, the reader has to keep in mind that the author's research and results are only representative as far as Aleppo and its environment are concerned, and cannot give a general view regarding the situation of European trading families in the Ottoman Empire in 19th century or the effects of the Tanzimat. In order to make full use of M. A.'s results, one should put on a larger scale researches regarding economic and social changes in the Ottoman Empire seen through the eyes of its inhabitants and the people involved. Questions left open by her book could then be answered: for example how other trading centres as Istanbul and Cairo were affected by the Tanzimat and made them part of their living situation.

All in all, *Picknick mit den Paschas* offers a unique access to the economic and social situation in Aleppo at the end of the 19th century. Furthermore, by using the Poche archive, the author gives other researchers access to unique documents in different languages in their original setting. The book is worth reading as an economic history as well as an insight into the life of European traders in Aleppo at the end of the 19th century.

Tonia Schüller

Clayer (Nathalie), *Aux origines du nationalisme albanais : la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, éd. Karthala (coll. *Recherches internationales*), 2007, 794 p.

Historiography, within Albania and outside, has argued that the Albanian national movement was fundamentally different from the other nationalisms in Southeast European. N. C. does not completely reject this argument but substiantially differentiates, adds to and contextualizes our previous knowledge of the Albanian national movement. Compared to earlier meritorious books[1], let alone to works with a national(ist) agenda[2], *Aux origines du nationalisme albanais* is a huge step forward.

The author has been particularly well prepared to write this book. She has access to all the relevant languages and has worked extensively on the period and area dealt with. She can speak with particular authoritativeness as she combines three specializations otherwise clearly separated – in Southeast European, Albanian and Ottoman studies. As she humbly says, it would have been helpful to consult the British and Ottoman archives (p. 16). However, processing the enormous Ottoman archival material for the time span and area treated here would have required one more decade of a researcher's precious lifetime. On the whole, the breadth of sources consulted in the book is staggering:

[1] Such as: Skendi (Stavro), *The Albanian National Awakening, 1878-1912*, Princeton, Princeton University Press, 1967; Bartl (Peter), *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*, Wiesbaden, O. Harrassowitz (coll. *Albanische Forschungen* 8), 1968; Faensen (Johannes), *Die albanische Nationalbewegung*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, (coll. *Balkanologische Veröffentlichungen* 4), 1980.

[2] Such as: Islami (Selim), Frashëri (Kristo), *Historia e Shqipërisë*, Tirana, Instituti i Historisë dhe Gjuhësisë nga Universiteti Shtetëror i Tiranës, 1959, 1964 ; Pollo (Stefanaq), Put (Arben), *The History of Albania: from its Origins to the Present Day*, trad. Carol Wiseman, Ginnie Hole, London, Routledge and Kegan Paul, 1981.

Besides the major source, the Albanian press, the book is based on a careful analysis of the extant secondary literature (both contemporary and modern), consular reports (Italian, French, and, in particular, Austrian) and Ottoman printed sources such as the provincial yearbooks (*salname*).

The book concentrates on the period from the 1870s to the establishment of an Albanian national state in 1912, but also looks back into the earlier decades of the 19th century. A huge area, today's Montenegro, Kosova, Albania, Macedonia and Greece, is covered, including important centers of Albanian diaspora such as Bucharest and Istanbul. The book, apart from the introduction and the conclusion, is divided into four main parts: (1) « Société, systèmes d'identification et résaux de solidarité au tournant des XIXe et XXe siècles », p. 21-150 ; (2) « Le développement de l'albanisme de la guerre de Crimée à la guerre gréco-turque (1856-1896) », p. 151-331 ; (3) « L'albanisme dans un empire en mutation et en crise », p. 333-531 ; (4) « L'albanisme sur le terrain : des réseaux de lecteurs aux réseaux partisans », p. 533-705. Thus, the third and fourth parts concentrate on the 1896-1912 period.

N. C. has written an intellectual history, but also gives a sound chronological account of the Albanian national movement in the late 19th and early 20th centuries. Given the stunning wealth of material and arguments presented it is not feasible to give a detailed outline of the book. By discussing in detail the works of the proponents of Albanianism (this review follows the spelling of the names as given in the book) such as Naum Veqilharxhi (1797 – ca. 1848), Zef Jubani (1818-1880), Demetrio Camarda (1821-1882), Vicenzo Dorsa (1823-1885), Dora d'Istria (1828-1888), Ismail Qemal bey Vlora (1844-1919), Naim Frashëri (1846-1900), Shemseddin Sami Frashëri (1850-1904), Shahin Kolonja (1865-1919), Ibrahim Temo (1865-1939), Dervish Hima (1872-1928) and Faik Konica (1845-1942), the author can demonstrate the enormous variety of intellectual and political stances taken concerning the idea of Albanianism. For the sake of succinctness the reviewer will refrain in the following to the discussion of what is important from an Ottomanist perspective.

Doing research for her earlier works has raised in N. C. the wish to understand why the heterodox Islamic fraternity of the Bektashis has played such an important rule in the development of the Albanian national movement (p. 13). The author formulates her basic research question clearly: "*Il s'agit surtout de comprendre comment la construction d'une identité nationale albanaise s'est produite et de quelle manière la nouvelle identité s'est articulée avec d'autres types d'identités collectives préexistantes qui ne se sont pas effacées*" (p. 14). Part of N. C.'s thoughtful approach is that she refrains from speaking of *nationalisme albanais* and prefers instead the term *albanisme* (p. 15).

The author does not maintain that she has written an iconoclastic book, but in very many aspects she has just done that. Already in the first part she dismisses a lot of truisms: that Albanian society should not be interpreted as tribal (p. 27); that there is, neither linguistically nor culturally, a clear dividing line between Ghegs and Tosks (p. 31-33); that the terms "superficial," "tolerant," or "crypto-religion" should not be used thoughtlessly when it comes to describe the role of religion in the Albanian lands (p. 44 *f.*); that it would be better to speak of a tekke Islam instead of Sufi Islam (p. 48); that the Greek-speaking Muslim upper class in Ioannina were not the descendants of Christian *sipahis* converted to Islam but that it was simply a mixed group which came to use Greek as the idiom of the Muslim urban bourgeoisie (p. 106); and so on.

The general idea one conceives by reading this book is in how a multifold, complicated and entangled process the Albanian national movement came about. Furthermore, the Albanian lands showed such a high degree of internal differentiation that it is hardly possible to speak of "the Albanians" (p. 150). First example: in the province of Ioannina the Ottoman education system was introduced early and a Greek-speaking Muslim bourgeoisie came into being, whereas in the region of Debar (in today's Macedonia) around 1900 still the slightest attempt by the Ottoman authorities to install new institutions was conceived "*comme une atteinte à la liberté et violemment rejetée*" (p. 104-116 vs. p. 92). Second example: basic tenets of Albanianism were formulated already at an early stage. In 1878, Albanians from the province of Ioannina, in a memorandum demanded amongst other that no Ottoman territories (i.e. Albanian lands) should be handed over to foreign states; that a large Albanian province be created, including the provinces of Kosovo, Shkodër and Ioannina, and ruled by an Ottoman governor familiar with local conditions; that Ottoman officials knowing the local language be installed; that education be given in Albanian language and a national Albanian army be built up without distinction of religion (p. 255 *f.*). On the other hand, during the Albanian insurrection of 1912 in the northern Albanian territorites political demands restricted themselves to the re-introducing the old exemptions as they had existed before the Tanzimat and to abrogating new procedures such as payment of taxes and military draft (p. 680).

Similarly convoluted were the positions of Albanianism vs. other national movements: quite similar to the Albanians of Orthodox faith who saw Greek nationalism as a threat, but also used it as a source of inspiration, for Muslim intellectuals Ottoman Empire and Albanianism went a long time hand in hand. Shemseddin Sami Frashëri advocated in an article from 1878 the simultaneous loyalty for the « *patrie générale* » (vatan-i umumi) and the « *patrie particulière* » (*vatan-i hususi*) (p. 230)[3]. The relationship of the Albanianists towards the Young Turk movement was even more complex: "*Être jeune-turc, c'était vouloir changer le régime politique ottoman et prendre position vis-à-vis des Grandes Puissances. Être 'albanais', c'était davantage se préoccuper des propagandes balkaniques (grecque, bulgare, serbe et monténégrine).*" (p. 383). When from 1908 onwards the Committee of Union and Progress strived to pocket and control the Albanian national movement (p. 613) by playing the card of the common Islam religion (p. 622-634, p. 676-678) and pushed forward for the introduction of an Arabic alphabet for the Albanian language (p. 622, p. 634, p. 644-647) the Albanianists reacted with a more and more anti-Turkish stance. Turkish discourses on "Albania" and "the Albanians" and Albanian discourses on the Ottoman Empire and "the Turks" turned more and more to the technique of exoticizing and barbarizing the other (p. 216, p. 454-456, p. 712).

Major results of this book (of which the reviewer has come to be aware) are that: (1) against the deeply ingrained idea of a straight-forward path towards the nation-state Albanianism shows a very complex and also contingent trajectory; (2) Abdülhamid needed the Albanians' loyalty against the Greeks, Montenegrins and Serbs, but he would not allow to develop an Albanian national awareness and thus applied, as in so many other cases, a see-saw policy (p. 259, p. 262-271, p. 391); (3) the contribution of European consular

[3] Cité dans Gawrych (Georges W.), "Tolerant Dimensions of Cultural Pluralism in the Ottoman Empire: the Albanian Community, 1800-1912," *International Journal of Middle East Studies* 15, 1983, p. 526.

representatives and networks in backing up and pushing forward Albanianism was important (p. 366-374, p. 486-489, p. 541 *f.*, p. 553, p. 704, p. 708); (4) contrary to well-established perceptions in Albanian historiography, the local *bey*s, particularly in the southern and central regions, were important protagonists and patrons of Albanianism (p. 573, p. 579, p. 676); (5) Albanianism reacted to the imminent danger of a collapse of the Ottoman Empire (p. 705, p. 709, p. 717), and the further trajectory was clearly determined by internal socio-economic and political conditions (p. 341, p. 716), in particular by the local solidarity networks such as the *tarafe* (p. 59 *f.*, p. 548); (6) as in the case of Greek nationalism, Turkish nationalism pushed Albanianism into taking ever more clear-cut positions against the common Ottoman framework (p. 389 *f.*, p. 614, p. 637, p. 641, p. 686); (7) the relationship between Bektashism and Albanianism was politically motivated, such as the plea of the Frashëri brothers and Faik Konica for Bektashism as the Albanian national religion (p. 486, p. 474, p. 582-589). In particular the question had to be tackled with how an Islamic identity could be upheld and in the same time be differentiated from "the Turks" (p. 449, p. 474); and finally (8) the belatedness of Albanianism in comparison to the other Southeast European nationalisms is neither to be sought in the multiconfessional structure of Albanian society nor in the policy of the Ottoman Empire and the neighbor states; it has to be understood as the consequence of a very limited economic development, the lack of communication networks, a low degree of literacy and school education and the absence of a modern state fostering directly Albanian national identity (p. 707). To give N. C. the last word: "*La particularité du nationalisme albanais réside donc surtout dans le fait que les constructions de l'identité nationale ont été plus variées, et que l'écart entre le discours dominant et ces diverses constructions est resté plus important que dans les autres nationalismes balkaniques.*" (p. 711).

Aux origines du nationalisme albanais is so exhaustive that it can be easily read as a cultural history of the Albanians in the late 19th and early 20th centuries. That the author herself can hardly handle the wealth of the material she is presenting comes clearly forward with her repeated references that this or that issue will be discussed again at a later stage (the reviewer remarked this problem only at a later stage; thus here some examples only from the last 100 pages of the book: p. 627: "*j'y reviendrai*"; p. 633: "*comme on le verra plus loin*"; p. 636: "*nous les verrons plus loin*"; p. 681: "*nous le verrons plus loin*", p. 685: "*j'y reviendrai*"). In order to understand Albanianism do we really need detailed figures of the Albanian diaspora communities in the United States (p. 147)? We may do so. But when we take the argument of completeness and exhaustiveness as a guideline then one would have liked to have seen, to give just one example, some more substantial comparative glances at the other national movements in the region.

Due to its enormous length and its heavy rucksack of facts it is not to be expected that this book will ever be translated into English. We must thus be afraid that we will read in the years to come books in English language which will be present "completely new" insights into the issue of Albanian nationalism – maybe without having taken full notice of *Aux origines du nationalisme albanais*. Nevertheless, this tremendous book will stay for many years as the authoritative work on the rise of the Albanian national movement and identity in the late 19th and early 20th century.

Maurus Reinkowski

Georgeon (François) dir., *« L'Ivresse de la liberté » : la révolution de 1908 dans l'Empire ottoman*, Paris – Louvain – Walpole MA, Peeters (coll. *Turcica* XVII), 2012, xxxii + 608 p.

Cet ouvrage collectif est tiré d'un colloque international organisé par l'auteur au Collège de France du 5 au 7 juin 2008. Dans une longue présentation (p. xv-xxxii), il explique d'abord que l'expression « l'ivresse de la liberté » ne fait que reprendre la formule utilisée à l'époque, aussi bien en arabe qu'en turc, pour exprimer « l'euphorie presque incroyable qui saisit la population » (p. xvi) de l'Empire lors de la « proclamation de la liberté ».

L'auteur soulignea au demeurant le caractère éphémère de ce « moment » de liberté qui a duré, au plus, quelques mois. L'ouvrage se concentre précisément sur ce moment révolutionnaire de 1908 et non pas sur toute la période, plus longue et, à plusieurs égards, véritablement révolutionnaire, de la révolution jeune turque (1908-1918). Il se compose de quatre parties : « Prémices révolutionnaires » (p. 3-106) ; « La révolution entre discours et pratique » (p. 109-237) ; « La révolution et les provinces » (p. 241-451) ; « Au-delà de l'Empire, 1908 dans un monde global » (p. 455-608).

La première partie s'ouvre par les réflexions de Şerif Mardin sur la nature composite du groupe d'activistes politiques que l'on classe sous le vocable générique de « Jeune Turc ». En plaçant la génération jeune turque dans le temps long de l'apparition d'un champ littéraire dans l'Empire ottoman (*ca* 1830-1900), il avance l'idée qu'un enfermement intellectuel et identitaire se serait emparé des Jeunes Turcs dans le processus de redéfinition de la communauté en tant que nation à travers la littérature. S'inscrivant dans le même ordre d'idées, la contribution de Şükrü Hanioğlu (« *The Committee of Union and Progress and the 1908 Revolution* », p. 15-26) qualifie les membres du Comité Union et Progrès (CUP) d'activistes « turquistes » (à partir de 1902) et de socialement « conservateurs » (« *Turkist conservative activism* », p. 16). L'accaparement progressif du pouvoir politique à partir de 1908 par ces activistes antilibéraux qui, au fond, ne sont guère des constitutionnalistes « sincères », annonce l'avènement des régimes de parti unique des années 1920 et 1930[1]. La contribution d'Erdal Kaynar (« Les Jeunes Turcs et l'Occident : histoire d'une déception programmée », p. 27-64) sur le rapport des Jeunes Turcs à l'Occident est menée en partant des écrits d'un de leurs chefs de file, Ahmed Rıza. Cette étude est particulièrement remarquable par la méthodologie adoptée : il s'agit d'un bon exemple de l'approche biographique en histoire intellectuelle à l'heure de l'histoire globale qui permet au lecteur de monter en généralité et de saisir la vraie nature, « contradictoire » (p. 29), du rapport à l'Occident des Jeunes Turcs ébranlés au tournant de 1900 par l'expédition internationale des grandes puissances européennes en Chine (p. 43). En partant d'une vaste polémique au sujet du califat qui opposa plusieurs Jeunes Turcs du Caire à

[1] On peut sans doute difficilement suivre l'auteur lorsqu'il affirme vers la fin de son article, pour expliquer la prédominance des militaires au sein du CUP, que « *in the Ottoman Empire, where the military had traditionally played a more significant role in policy-making than did the militaries of the many European states, the domination of the military was a relatively easy transition* » (p. 25). Or force est de constater que de 1826 à avril 1909 l'armée ou l'institution militaire en général ne jouit d'aucune place privilégiée dans la politique. Pour signaler une influence grandissante des militaires dans le CUP, ce qui reste d'ailleurs à démontrer, inutile d'inventer des origines historiques.

des auteurs arabes, Wajda Sendesni (« Les Turcs, les Arabes et la question du califat : une controverse entre le Türk et al-Manar [1903-1904] », p. 65-90) se penche sur le « fossé identitaire [qui] se creuse de plus en plus » (p. 89) entre les intellectuels arabes et turcs. W. Sendesni démontre non pas seulement le turquisme des intellectuels jeunes turcs, mais aussi sa contrepartie, « le nationalisme arabe en gestation » (p. 66) dont la cause d'un califat arabe est une des premières manifestations. Dans son survol de l'historiographie sur la révolution de 1908 qui clôt cette partie du recueil (« *The Historiography of the Constitutional Revolution: Broad Consensus, Some Disagreement, and a Missed Opportunity* », p. 91-106), Eric J. Zürcher souligne le vide concernant les événements insurrectionnels menant à la restauration de la constitution le 23 juillet 1908. Il met l'accent sur le rôle de l'entrevue de Reval (actuelle Tallinn, Estonie) dans la mobilisation des villages musulmans de la région par le CUP en faveur d'une révolte contre le sultan (p. 100-104). Selon E. J. Zürcher, la vraie nature de ce mouvement de révolte se manifeste justement dans cette mobilisation musulmane contre l'éventuelle mise en place d'un contrôle international des grandes puissances en Macédoine (p. 106).

La deuxième partie débute par l'article de Nader Sohrabi (« *Illiberal Constitutionalism : the Committee Union and Progress as a Clandestine Network and the Purges* », p. 109-120) où l'auteur choisit de s'intéresser au processus de purges lancées par le CUP au sein de l'appareil étatique, un véritable trou noir de l'historiographie sur la révolution jeune turque[2]. Force est de constater que la législation suit souvent l'action dans ce domaine. N'est-ce pas là une des caractéristiques des périodes révolutionnaires ? Même si l'idéologie des Jeunes Turcs et plus particulièrement celle du CUP ne semble pas être vraiment révolutionnaire (comme le soutiennent les trois premières contributions du volume), les conclusions de N. Sohrabi indiquent que l'action du CUP au lendemain de juillet 1908 semble l'être bel et bien à plusieurs égards. Par une étude de cas sur la réorganisation de la police ottomane après 1908 (« La reprise en main des institutions : l'exemple de la police ottomane », p. 121-135), Noémi Lévy prolonge et affine les pistes de réflexions soulevées par N. Sohrabi. Comment rétablir et maintenir l'ordre public, tout en purgeant et réorganisant l'institution de la police, tandis que l'on vient de renverser et l'ordre politique, et l'ordre public, dans une « ivresse de liberté », où la « liberté » est devenue, plus que jamais, le maître-mot ? Comment redonner de la légitimité à cette institution primordiale pour le pouvoir politique qui est devenu « introuvable » (p. 123) au lendemain de la révolution ? Le lecteur trouvera les éléments de réponse que les unionistes s'évertuent à donner à ces questions épineuses dans cette étude très documentée et problématisée. La contribution de Nazan Maksudyan (« *New "Rules of Conduct" for State, American Missionaries, and Armenians: 1909 Adana Massacres and the Ottoman Orphanage [Dârü'l-eytâm-ı osmânî]* », p. 137-171) porte sur les débats autour de la fondation d'un orphelinat ottoman au lendemain des pogroms anti-arméniens d'Adana en avril 1909. Derrière le débat entre la communauté arménienne et les autorités étatiques, apparaît en filigrane la question des perceptions divergentes de l'ottomanisme. Dépouillant les archives ottomanes, la correspondance diplomatique, la presse contemporaine ottomane et les sources des missionnaires, N. Maksudyan construit une narration claire et détaillée

[2] Seule étude sur le sujet : Kırmızı (Abdülhamit), « Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilalinin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti », *in* Akşin (Şina), Balcı (Sarp), Ünlü (Barış) dir., *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, Istanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 2010, p. 322-335.

de cet épisode significatif des débuts de la seconde monarchie constitutionnelle. Pour sa part, Dorothée Guillemarre s'intéresse à l'éminent intellectuel et journaliste influent du CUP Hüseyin Cahid qui, à travers son quotidien *Tanin*, a joué un rôle majeur dans la gestion de l'opinion publique. De ses mémoires, D. Guillemarre décèle deux thèmes majeurs : désenchantement et rejet de l'Occident (p. 178-181) et construction du turquisme par la déception éprouvée à l'égard des « particularismes » des communautés non turques de l'Empire (p. 181-186). Quant à Bedross Der Matossian (« *Formation of Public Sphere(s) in the Aftermath of the 1908 Revolution among Armenians, Arabs, and the Jews* », p. 189-219), en postulant une multiplicité des sphères publiques dans l'Empire ottoman et en se fondant sur des sources (aussi bien primaires que secondaires) en arménien, turc, arabe, judéo-espagnol et hébreu, mais aussi en langues occidentales, il fournit un des articles les plus riches du recueil : tout en renforçant, paradoxalement – puisque la restauration de la constitution vise avant tout à une intégration politique via le parlementarisme –, les centres politiques des communautés ethnoconfessionnelles, la révolution de 1908 produit des effets différents sur l'organisation politique des communautés arménienne, juive et arabe de l'Empire. Enfin l'article d'Anastassia Falierou (« La révolution jeune turque : une révolution de la condition féminine ? », p. 221-237) montre que la révolution jeune turque a bien révolutionné la condition des femmes dans le temps long de la modernisation turque qui va de 1908 aux premières décennies de la République de Turquie. Cet article tombe à point nommé pour nous rappeler qu'aussi bien la pensée que l'action des Jeunes Turcs et du CUP sur la société ottomane fut révolutionnaire à certains égards.

La troisième partie est consacrée à la révolution dans les provinces. En changeant de point d'observation, on part alors du lieu où tout a commencé, Bitola (Bernard Lory, « Manastır/Bitola, berceau de la révolution », p. 241-256), où passa-t-il la très forte « ivresse de fraternité » du moment révolutionnaire, la « révolution dans les âmes » (p. 253) pour reprendre les termes d'un journaliste bulgare passa. Contentons-nous de dire ici que B. Lory sait faire rapidement « revivre ce qui fut assurément une des plus touchantes utopies de fraternité qu'ait connues l'Europe durant son cruel XXe siècle » (p. 242), avant de finir par les « repositionnements » des diverses factions à partir d'octobre 1908 (p. 253-256). Avec Nathalie Clayer, l'échelle d'observation s'agrandit en passant d'une ville balkanique aux provinces albanaises (« Le temps de la liberté, le temps de la lutte pour le pouvoir : la révolution jeune turque dans les provinces albanaises », p. 257-293). N. Clayer expose les diverses stratégies adoptées par le CUP pour établir son pouvoir dans cette contrée bien particulière où le développement de l'albanisme et les visées des grandes puissances rendent l'affaire encore plus délicate qu'ailleurs. Vangelis Kechriotis (« *The Enthusiasm Turns to Fear: Everyday Life Relations Between Christians and Muslims in Izmir in the Aftermath of the Young Turk Revolution* », p. 295-316) se penche sur le climat de méfiance réciproque intercommunautaire qui s'installe à Izmir, une fois l'euphorie des premiers jours passée. En s'appuyant essentiellement sur des sources diplomatiques et sur la presse grecque locale, il montre que de juillet 1908 à juin 1910, des rumeurs de massacre, des discordes au sujet des jours fériés et des célébrations de fêtes religieuses, des actes de violence interethnique, des grèves et des boycotts font rapidement monter la tension entre les Ottomans grecs et turcs. L'étude suivante (« Le moment 1908 à Bagdad : connections personnelles et convergences politiques entre la mouvance salafiste et le mouvement constitutionnaliste », p. 317-385) est la plus volumineuse du recueil. En se plaçant sur deux échelles d'observation, macro-historique (progrès technologique, émergence de nouvelles

élites professionnelles, élargissement des horizons de pensée, mouvance salafiste et mouvement constitutionnaliste) et microsociale (relations familiales, trajectoires individuel et réseaux sociaux), Édouard Méténier enrichit, à partir du cas de Bagdad, notre connaissance sur le processus d'établissement du pouvoir du CUP sur le plan local au lendemain de la révolution de 1908. De Bagdad, on passe au Yémen avec la contribution de Juliette Honvault (« *Des faits étranges… :* les échos de la révolution jeune-turque au Yémen », p. 387-413) qui, en s'appuyant sur l'unique source yéménite autobiographique sur l'époque, réévalue l'impact de la révolution jeune turque sur le Yémen. En soulignant l'inscription de ce « non-événement » dans le « temps imamite » (p. 406), elle éclaire aussi les tentatives du CUP pour prendre le pouvoir au niveau local ainsi que les activités du camp antirévolutionnaire (p. 394-395). Cette troisième partie se clôt par un retour à l'histoire intellectuelle. En analysant les écrits de deux intellectuels réformistes arabes, Jurjî Zaydân et Rachid Ridâ, sur la révolution jeune turque et le nouveau régime, Anne-Laure Dupont (« Réforme et révolution dans la pensée arabe après 1908 », p. 415-451) constate d'emblée que « leur formation et leurs sensibilités si différentes n'empêchaient pas Ridâ et Zaydân d'avoir des points de vue assez proches en matière de politique ottomane » (p. 416) et montre les raisons pour lesquelles ces deux grands écrivains arabes (membres d'un courant réformiste « politiquement libéral et socialement conservateur », p. 418) de même génération (plus âgés que les Jeunes Turcs) soutiennent à fond le CUP, tout au moins au début de ce qu'ils conçoivent comme une « révolution réformiste » (p. 424). De nombreuses et stimulantes pistes de réflexion sont ouvertes par cette contribution : tension entre idées de réforme et de révolution ; rôle de l'armée dans la vie politique normalisée ; points de bifurcation entre intellectuels arabes chrétiens et musulmans ; montée du pouvoir symbolique de la catégorie socioprofessionnelle des *udabâ'* (littéralement « hommes de lettres », traditionnellement détenteurs d'une culture humaniste dans le monde musulman, par opposition au savoir religieux) ; oscillation entre arabisme et ottomanisme (et ses diverses déclinaisons) ; impact du positivisme et du darwinisme social dans la pensée réformiste musulmane ; condition féminine et pensée réformiste. On comprend que 1908 a radicalement changé les matrices de la réflexion sur tous ces points.

La dernière partie du livre appréhende la révolution de 1908 dans une perspective plus large, en prenant en compte des « phénomènes d'interaction, de connexion, d'écho, de résonance, entre un événement localisé au départ, et le reste du monde » (F. Georgeon, p. xxviii). Ce choix d'ouverture à d'autres échelles et horizons est salutaire, comme en témoignent la richesse des cinq dernières contributions du recueil. Mais il comporte aussi des risques de dérapage méthodologique. L'article de Renée Worringer (« *Rising Sun over Bear: the Impact of the Russo-Japanese War upon the Young Turks* », p. 455-485) en est une bonne illustration. Le lecteur est mis en alerte quand l'auteur qualifie le journaliste tatare de Crimée İsmail Gaspıralı de « *Crimean Turk* » et son célèbre journal *Tercüman*, publié à Bahçesaray de 1882 à 1917, de « *Ottoman weekly* » (p. 261). On se demande alors jusqu'où peuvent être tirées les frontières de la turcité et de l'ottomanité ? La perplexité se renforce lorsque l'on voit que R. Worringer détecte une vision raciale de la nation turque et turcocentrée de l'Empire ottoman chaque fois qu'elle lit « Turquie » ou « Turkey » dans les textes contemporains (p. 464, p. 470-473, voir surtout les notes). Or, à l'époque, « Turquie » et « Turkey » sont les deux termes les plus usités en français et en anglais pour désigner l'Empire ottoman. De plus, cet article témoigne du même manque d'attention pour ce qui est de l'usage des termes « Turc », « Ottoman » et « musulman ».

L'historien qui veut saisir les appartenances identitaires à cette époque devrait être conscient de l'ambigüité sémantique de la terminologie et de l'interchangeabilité des dénominations désignant les collectivités humaines en turc ottoman (*cemaat*, *millet*, *ümmet*, *taife*, *halk*, *ahali*, *cins*, *ırk*)[3]. Dans son article (« *Connected Revolutions: Armenians and the Russian, Ottoman, and Iranian Revolutions in the Early Twentieth Century* », p. 487-510), Houri Berberian propose de lire la révolution de 1908 en adoptant l'approche méthodologique de l'histoire connectée, à travers l'activité transfrontalière des révolutionnaires arméniens. Le résultat est un texte riche de suggestions et de pistes de recherche. On sent qu'il y a là un sujet crucial pour la compréhension de certaines des dynamiques de la révolution de 1908 et qui nécessite des études de cas plus ciblées, notamment en ce qui concerne les contacts personnels de ces révolutionnaires « sans frontières » dans le mouvement jeune turc et la circulation de certaines idées bien précises. Quant à Stéphane Dudoignon, en dépouillant la presse réformiste *jadîdî* de l'Empire russe (« "*Et l'Iran saigne encore*…" : les révolutions iranienne de 1906 et turque de 1908 vues par la presse des musulmans de l'Empire russe », p. 511-551), il examine la perception des révolutions iranienne de 1906 et ottomane de 1908 dans la région Volga-Oural, le Caucase et l'Asie centrale méridionaux. Il est difficile de résumer ici toutes les conclusions que l'on peut tirer de cet article très documenté ; retenons-en deux sur l'interprétation de la révolution de 1908 par ces réformistes musulmans. D'abord, les expériences constitutionnelles russe et iranienne avait engendré un grand scepticisme chez ces intellectuels sur l'avenir des régimes constitutionnels dans le monde non-occidental. Ensuite, ces réformistes mettaient au centre de leurs réflexions la question de la citoyenneté (avec trois déclinaisons : participation politique, représentation politique et conscription) dans un empire multiconfessionnel. Cette étude est suivie d'un article complémentaire d'Édith Ybert (« De Bakou à Saint-Pétersbourg : la "Turquie nouvelle" dans la presse russe (1908-1909) », p. 553-567) qui, en partant de la presse musulmane russophone du Caucase et de deux revues pétersbourgeoises, montre que leur lecture de la révolution jeune turque est fortement imprégnée par « leur perception de la révolution russe de 1905-1907 » (p. 556) et que bon nombre d'auteurs contemporains ont alors placé la révolution de 1908 dans un contexte révolutionnaire global. Selon ceux-ci, deux grands problèmes se posent aux révolutionnaires jeunes turcs : la question des nationalités dans un empire multiethnique et l'impérialisme occidental. De la contribution de Rebecca E. Karl (« *Revolution and Politics: the Young Turks and the Republican Chinese Revolution* », p. 569-591), on apprend que la révolution de 1908 a influencé les intellectuels chinois réformistes et révolutionnaires. Plus concrètement, elle s'intéresse à la perception et utilisation dans le débat

[3] Cette constatation semble être également valable pour l'arabe : Ayalon (Ami), « Language as a Barrier to Political Reform in the Middle East », *International Journal of the Sociology of Language* 137, 1999, p. 67-80 ; *id.*, « *Dimukratiyya*, *Hurriyya*, *Jumhuriyya*: the Modernization of the Arabic Political Vocabulary », *Asian and African Studies* 23, 1989, p. 23-42. Signalons aussi deux études plutôt classiques mais toujours utiles : Haim (Sylvia G.), « Islam and the Theory of Arab Nationalism », *Die Welt des Islams* IV, 1956, p. 124-149 (notamment p. 130-146) ; Lewis (Bernard), *Le Langage politique de l'islam*, trad. Odette Guitard, Paris, Gallimard (coll. *Bibliothèque des sciences humaines*), 1988, p. 44-69. Pour une étude comparative de cette ambiguïté sémantique en grec, en arménien et en turc, voir Strauss (Johann), « Ottomanisme et "ottomanité" : le témoignage linguistique », *in* Hans-Lukas Kieser dir., *Aspects of the Political Language in Turkey (19th-20th Centuries)*, Istanbul, İsis, 2002, p. 15-39.

public chinois, entre 1895 et 1911, des thèmes de la modernisation ratée de Mohammed Ali d'Égypte et de celle portée par la révolution jeune turque de 1908. En élaborant d'une part des analogies (empire de type ancien sujet à la pression impérialiste occidentale) entre la Chine et l'Empire ottoman et d'autre part en tirant des leçons de l'échec de Mohammed Ali (leçon essentielle : manque de mobilisation populaire pour la modernisation étatique), les intellectuels chinois visent alors à développer de nouveaux modes d'action pour la transformation de la Chine. De cet article stimulant à plusieurs égards, contentons-nous ici de signaler la pertinence des analyses du journal anarchiste *Xin shiji* (nouvelle ère) sur la nature modérée et pragmatique de la pensée et de l'action des Jeunes Turcs sur la question sociale. Pour clore le recueil, Sophie Basch (« *Au pays des firmans* d'Eugène Marsan (1906) : une turquerie au temps des Jeunes Turcs », p. 593-608) nous ramène aux origines intellectuelles de la révolution jeune turque (dans son temps long : de 1908 aux années 1930) : la République radicale française, le « modèle » politique qui forgea, on le sait bien, les contours de la pensée politique jeune turque. Derrière cette satire allégorique qui « déguise le personnel politique français en Turcs de fantaisie » (p. 594), se cache une « dénonciation de la corruption de l'État » (p. 597), faut-il le préciser, une critique virulente de la franc-maçonnerie et de l'État maçonnique. À S. Basch de constater : « Rarement l'histoire et l'imaginaire auront été plus étroitement mêlés » (p. 594).

En conjuguant démarches chronologique, thématique, spatiale, comparative et connectée, *L'Ivresse de la liberté* entend donc renouveler l'historiographie de ce tournant historique de 1908 « en jouant sur les différentes échelles » (p. xix) : familiale, locale, régionale, internationale et confessionnelle, mais aussi biographique. Cette attention portée aux jeux d'échelles, pour reprendre le titre d'un ouvrage collectif désormais classique[4], constitue le grand mérite de l'ouvrage.

Soulignons aussi que ce volume met surtout en avant le rôle des intellectuels, des gens de plume dans la société ottomane au tournant de 1900[5]. La plupart des contributions s'appuient sur des sources narratives. À travers le dépouillement d'articles de périodiques, d'écrits autobiographiques, de chroniques et de correspondances, c'est aussi une véritable parade d'« écrivants »[6] issus des diverses communautés de l'Empire qui y est proposée: Al-Kawakibi, Nagib Azoury, Rachid Ridâ, Ahmet Riza, Hüsseyin Cahid, Jûrjî Zaidan, Ahmed Agaev, Zabel Essayan, İsmail Gaspıralı…

Saluons donc la publication de ce recueil qui, tout en enrichissant nos connaissances factuelles, suscitera de nouvelles pistes de recherche et incitera à adopter des approches méthodologiques propres à renouveler profondément l'historiographie sur l'époque jeune turque.

Özgür Türesay

[4] Revel (Jacques), *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Seuil (coll. *Hautes Études*), 1996.

[5] Barthes (Roland), « Écrivains et écrivants », *in id.*, *Essais critiques*, Paris, Seuil (coll. *Tel quel*), 1964, p. 152-159.

[6] R. Barthes définit l'écrivant comme suit : « des hommes qui s'approprient la langue des écrivains à des fins politiques (*ibid.*, p. 153) […] Les écrivants, eux, sont des hommes "transitifs" ; ils posent une fin (témoigner, expliquer, enseigner) dont la parole n'est qu'un moyen ; pour eux, la parole supporte un faire, elle ne le constitue pas (p. 156) […] *[La] fonction de l'écrivant, c'est de dire en toute occasion et sans retard ce qu'il pense* (p. 158) » (italique de Barthes).

Erkek (Mehmet Salih), *Bir Meşrutiyet Aydını: Ethem Nejat, 1887-1921*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2012, 337 p.

L'objet du livre est la vie d'Ethem Nejat (1887-1921), un intellectuel prolixe de la seconde période constitutionnelle, connu jusqu'à 1918 principalement pour son parcours dans le domaine de l'instruction publique, ses écrits riches et fructueux sur l'éducation et son engagement dans le panturquisme. Il devint socialiste en 1918, s'affirmant comme un des principaux acteurs du socialisme turc et prenant part à la fondation du Parti communiste de Turquie en 1920, à Bakou, lors du Congrès des peuples orientaux opprimés. Il paya sa conviction de sa vie le 28 janvier 1921, lorsqu'il fut assassiné avec Mustafa Suphi et treize autres camarades au large de Trabzon – un assassinat collectif dont la responsabilité reste jusqu'à nos jours contestée au gré des orientations politiques. Ce dernier épisode de sa vie en particulier a attiré sur Ethem Nejat une certaine attention de la part des historiens s'intéressant à l'histoire de la gauche turque, mais l'étude d'Erkek représente la première monographie sur ce personnage.

L'auteur définit Ethem Nejat comme une figure historique de second plan et reprend l'idée selon laquelle des études biographiques sur ce type d'individus peuvent permettre de mieux comprendre des aspects de l'histoire restés dans l'ombre (p. 9). L'étude est principalement une biographie intellectuelle qui traite plus particulièrement des idées de Nejat sur l'éducation. L'analyse est presque exclusivement fondée sur ses écrits, complétés par des articles d'autres auteurs et des documents issus des archives ottomanes. Cependant, Erkek a réussi à étudier presque l'intégralité de ses écrits connus et la lecture qu'il en réalise est tout à fait impressionnante. Il en ressort une étude très riche qui contribue beaucoup à notre connaissance de la vie intellectuelle sous la seconde période constitutionnelle.

Le premier des six chapitres du livre donne un aperçu de la vie d'Ethem Nejat ; les autres sont consacrés principalement aux différents aspects de sa pensée et donnent des précisions sur son parcours au sein de différentes organisations politiques et associations. Le grand mérite du récit est le constat de l'auteur que la pensée d'Ethem Nejat n'était pas statique et pouvait, au cours du temps, prendre des formes contradictoires (p. 40). Erkek présente d'abord la façon dont la pensée nationaliste de Nejat évolua de l'ottomanisme au panislamisme et finalement au panturquisme, qu'il considérait dans le sillage de Yusuf Akçura comme complémentaire de l'ottomanisme et du (pan)islamisme. Il dresse aussi une image de son engagement avec l'organisation panturquiste des Foyers turcs qui lui permit de se rendre à Berlin en été 1918 afin de reprendre des études supérieures. Dans le troisième chapitre, l'auteur présente les pensées et les activités de Nejat concernant le scoutisme, dont il est considéré comme l'introducteur dans l'Empire ottoman. Ensuite, Erkek s'intéresse à l'épisode mouvementé qui suit sa découverte du socialisme à Berlin. L'auteur donne une brève description de son idéologie socialiste et est en mesure d'affirmer qu'elle s'est développée entièrement après 1918 et ne semble pas avoir connu de précédents dans la pensée de Nejat (p. 126-127). Erkek retrace aussi le parcours de Nejat au sein des premières organisations socialistes turques, du Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası au Türkiye Komünist Fırkası jusqu'à son assassinat en 1921. Dans le chapitre 5, Erkek passe à un récit moins dramatique et décrit les idées d'Ethem Nejat sur l'économie. Il montre que, à la différence des penseurs du programme de *Millî İktisad* comme Ziya

Gökalp, Nejat donnait la priorité clairement à l'agriculture, qui constituait à ses yeux la clé du redressement de l'Empire.

Le chapitre final est consacré à la pensée de Nejat sur l'éducation. Ce chapitre de cent pages fait un tiers du livre et représente le cœur de l'étude. Cette pensée était particulièrement riche, mais elle se démarquait surtout de celles des autres intellectuels ottomans par sa précision (p. 295-296). Cela est sans doute dû au fait que sous la seconde période constitutionnelle le parcours de Nejat évolua principalement dans le domaine de l'instruction publique. Erkek montre que, dans l'exercice de ses fonctions en tant que directeur de l'instruction publique dans différentes régions de l'Empire, Nejat était motivé par le souci de développer des modèles concrets pour réaliser l'idéal de l'éducation qui guidait les intellectuels ottomans depuis les Tanzimat. Ainsi, il critiquait dans ses articles et ses livres les modes d'instruction existants. S'inspirant largement de la littérature pédagogique anglo-américaine, il mettait en avant une éducation plus expérimentale, plus proche de la nature et aussi plus militariste, afin de former une jeunesse saine, virile et patriotique. La précision de sa pensée et sa volonté d'adapter des idéaux abstraits aux conditions concrètes du pays s'illustrent en particulier dans son idée de former un nombre restreint de professeurs au sein de la population villageoise, qui enseigneraient à leur tour les nouvelles méthodes agricoles et plus généralement les principes de la modernité aux villageois. Le projet qu'Erkek étudie en détail se présente comme une ébauche du programme des Instituts de village (*köy enstitüleri*), l'une des expérimentations les plus importantes dans le domaine de l'instruction publique de la République de Turquie entre 1940 et 1954. Ethem Nejat est considéré comme l'inspirateur de ce projet, une idée qu'Erkek confirme par ses analyses. Par ailleurs, il note que le parcours de Nejat a croisé celui de l'initiateur de ces instituts, İsmail Hakkı Tonguç, et estime qu'une influence de Nejat sur Tonguç est tout à fait probable (p. 279-282).

Avec son étude sur Ethem Nejat, Salih Erkek dresse le portrait d'un « intellectuel de la [seconde] période constitutionnelle », ainsi qu'il le définit dans le titre de l'ouvrage, et réaffirme le constat de l'historien de Tarık Zafer Tunaya selon lequel cette période fut le « laboratoire » de la République de Turquie. L'étude n'est certainement pas sans failles. La restriction au niveau méthodologique à une simple histoire des idées se mêle à une démarche principalement descriptive pour étudier la pensée de Nejat. De même, l'auteur reconstitue souvent trop schématiquement le contexte intellectuel dans lequel évoluait la pensée de Nejat et s'arrête peu sur les influences qu'il a subies, le laissant donc apparaître un peu comme un penseur autonome, alors qu'il ressort clairement que Nejat suivait largement l'esprit de son temps jusqu'à sa découverte du socialisme en 1918. Quant au plan du livre, il donne lieu à des répétitions, notamment quand des sujets proches sont traités dans des chapitres différents, comme le scoutisme et l'orientation naturaliste du concept d'éducation, ou l'importance accordée à l'agriculture. Par ailleurs, pour avoir donné autant de place à la pensée sur l'éducation de Nejat, on est surpris qu'Erkek s'intéresse aussi peu à la question de savoir dans quelle mesure il essayait de mettre en pratique ses propres idées dans ses différentes fonctions de directeur de l'instruction publique. On se demande si des recherches dans les fonds du ministère de l'Instruction publique n'auraient pas permis de donner plus d'indices à ce sujet.

Enfin, le livre déçoit notamment sur le traitement de l'épisode socialiste de la vie d'Ethem Nejat. Erkek le traite rapidement en trente pages insérées entre l'étude de son scoutisme et le portrait de ses idées sur l'économie dans les années 1910. De même, la

présentation se lit plus comme une description des mouvements socialistes turcs de l'après-guerre que du parcours de Nejat dans ceux-ci[1]. L'étude de l'auteur est assez attentive et lucide pour ne pas lier mécaniquement cet épisode final de Nejat à sa vie antérieure, ni nier son identité socialiste, ni encore gommer les contradictions de celle-ci avec les idéaux défendus auparavant (voir par exemple l'appel à la création d'une bourgeoisie turque en 1913 et sa définition de la bourgeoisie turque comme l'ennemi du peuple en 1919, p. 144). Mais Erkek n'arrive pas à expliquer la conversion de Nejat au socialisme, le constat qu'il fut témoin des activités spartakistes à Berlin en autonome ne constituant guère une interprétation satisfaisante. Il échoue ainsi à prendre en compte le potentiel disruptif du socialisme pour démontrer comment un parcours plutôt typique de la seconde période constitutionnelle devint atypique – au point de mettre fin à la vie de Nejat. Au fond, il aurait été convenable de donner au livre un titre qui reflète plus justement son contenu et de préciser cette orientation dans l'introduction[2].

Toutefois, il faut dire que l'étude est une excellente contribution à l'histoire des idées sous la seconde période constitutionnelle, concernant en particulier la pensée sur l'éducation. Salih Erkek fait preuve d'une maîtrise des sources exemplaire. S'il n'est pas toujours suffisamment analytique pour expliquer l'évolution des idées d'Ethem Nejat, l'auteur ne tombe pas dans le piège de vouloir lire un aspect de sa pensée à la lumière d'un autre, notamment son panturquisme et son socialisme, et est en mesure de documenter une vie intellectuelle extrêmement riche. Il faut dire que la sous-évaluation de l'épisode socialiste semble être en partie due au manque de sources, car Nejat a produit très peu de textes après 1918 tandis que des archives sur cette histoire sont très peu connues. Nos connaissances sur le socialiste Ethem Nejat restent ainsi suspendues à l'avancement de nouvelles recherches sur l'histoire de la gauche turque. Après les premières études sur les socialistes turcs des années 1910 et 1920, préparées à partir des années 1960, à la recherche des origines des mouvements de gauche en Turquie, l'intérêt pour les origines du socialisme turc a connu une nette reprise ces dernières années[3].

Il reste à espérer que ce développement permettra de venir à une meilleure compréhension du personnage d'Ethem Nejat et donnera une image plus juste de la période de l'après-guerre et de la fondation de la République de Turquie en général.

Erdal Kaynar

[1] Fondée essentiellement sur la littérature secondaire, la présentation n'est pas exempte d'erreurs factuelles, comme l'assimilation de Mustafa Suphi à l'*Osmanlı Sosyalist Fırkası* (1910-1919) (p. 49).

[2] Le livre est fondé sur une thèse soutenue en 2009 à l'université *9 Eylül* d'Izmir dont le titre (*II Meşrutiyet Döneminde Türk Eğitim Sistemindeki Gelişmeler ve Ethem Nejat Bey*) fait état de la place primordiale donnée aux idées sur l'éducation de Nejat.

[3] Parmi des ouvrages récents, citons : Erdem (Hamit), *Osmanlı Sosyalist Fırkası ve İştirakçi Hilmi*, Istanbul, Sel, 2012 ; Akar (Emel), *İştirakiyuncular, Komünistler ve Paşa Hazretleri*, Istanbul, İletişim (coll. *Araştırma-İnceleme* 308), 2013 ; Akbulut (Erden), Tunçay (Mete) dir., *İstanbul Komünist Grubu'ndan (Aydınlık Çevresi) Türkiye Komünist Partisi'ne 1919-1926 -I- 1919-1923*, Istanbul, Sosyal Tarih Yayınları (coll. *Belge Araştırma Dizisi*), 2012 ; *-II- 1924 – Mart 1925*, 2013.

Konuk (Kader), *East-West Mimesis: Auerbach in Turkey*, Stanford, Stanford University Press, 2010, xiv + 299 p.

Ce livre se veut avant tout un portrait de l'exilé Erich Auerbach, professeur de littérature comparée à l'université d'Istanbul, invité dans la Turquie de Mustafa Kemal puis résident de dix ans dans celle d'İsmet İnönû : il gagnera les États-Unis en 1948. La question qui ouvre l'ouvrage est la suivante : comment un intellectuel juif allemand a-t-il pu trouver sa place dans ce contexte moyen-oriental, comment le situer dans une société d'accueil musulmane ? Questions que l'on semble poser pour la première fois en ces termes alors que la présence de nombreux exilés allemands paraissait aller de soi dans la vision que nous avions de la modernisation des institutions culturelles turques...

En réalité, le processus d'occidentalisation de l'enseignement supérieur, largement évoqué dans l'introduction (p. 6-12) a permis une vie dans le contexte turc. Mais ce n'est pas la Turquie qui a accueilli Erich Auerbach, comme une bonne partie des enseignants allemands, c'est Istanbul, ses cercles universitaires et la stimulation intellectuelle d'une vie encore cosmopolite au bord du Bosphore. Par la suite (entre autres en raison d'un essai sur l'humanisme d'Auerbach dû à E. Said[1]), le thème de l'exil oriental des intellectuels européens a été largement utilisé, voire exagéré. L'analyse que propose l'auteur repose sur une lecture soignée des archives allemandes ainsi que sur une connaissance fine des sources (mais surtout du contexte) turques. Ainsi, en comparaison avec E. Apter dont l'article inspiré par les *postcolonial studies* avait fait beaucoup de bruit en 2003[2], l'auteur adopte ce point de vue novateur de l'histoire partagée qui renouvelle notre compréhension des enjeux de ce séjour : une partie passionnante est celle qui concerne les agissements de l'ambassade allemande et des cercles pronazis : le rapport Scurla[3] n'en est qu'un des aspects mais les autres détails ne manquent pas de piquant ; ainsi le recrutement d'enseignants très marqués par le nazisme dans la Turquie d'après-guerre, au moment où les enseignants comme Auerbach partent aux États-Unis. Le chapitre 5 consacré à l'écriture du grand œuvre, *Mimesis*, aborde avec finesse *la réciprocité* rarement mentionnée dans le cadre de la relation intellectuelle : car on aura beaucoup fantasmé sur le mythe de la « bibliothèque absente » comme stimulant et garant de l'écriture d'un tableau (mélancolique et partiel) de la littérature d'Europe, le romaniste allemand se trouvant dans la situation d'isolement intellectuel, privé de sa riche documentation que les bibliothèques d'Istanbul ne pouvaient offrir. Justement, l'auteur s'attache à montrer que la figure de grand intellectuel polyglotte qu'incarne Mehmet Fuat Köprülü contredit cette version, lui-même ayant depuis de nombreuses années acquis de riches collections tandis que l'on sait que les bibliothèques privées (des exilés mais surtout des hommes de lettres et universitaires turcs) n'étaient pas si démunies que cela. Cette première volte-face est suivie d'une défense bien argumentée du monde intellectuel turc en pleine ébullition : et la traduction (peut-être bâclée) de Dante faite par Hamdi Varoğlu, un très honorable traducteur du

[1] Said (Edward), « Introduction à la *Mimesis* d'Erich Auerbach », *in id.*, *Humanisme et démocratie*, trad. Christian Calliyannis, Paris, Fayard, 2005.

[2] Apter (Emily), « *Translatio Globale* : l'invention de la littérature comparée, Istanbul 1933 », *Littérature* 144/4, déc. 2006, p. 25-55.

[3] *Exil sous le croissant et l'étoile : rapport d'Herbert Scurla sur l'activité des universitaires allemands en Turquie pendant le IIIe Reich, document historique*, éd. Dirk Halm, Faruk Şen, trad. Claudine Layre, Paris, éd. Turquoise, 2009.

français, indique surtout que la sécularisation du débat était en route et que la révolution culturelle désirée à la fois par Mustafa Kemal, ses ministres Saffet Arıkan et Hasan Ali Yücel, renforcée par la ligne éditoriale de nombre d'éditeurs privés, prenait forme. Par ailleurs, l'auteur réussit à faire émerger l'ambiguité de la situation du professeur allemand : en particulier sur l'islam, mais probablement dans sa connaissance des bases morales et intellectuelles de la culture turque, il semble avoir peu évolué. Ses connaissances linguistiques en particulier révèlent un homme trop « fait », venu trop tard en Turquie pour en adopter la langue et parvenir à modifier sa réflexion et sa vision du modèle européen.

Plusieurs questions auraient pu être plus développées et l'histoire littéraire fournirait des réponses à certains questionnements et approximations : une approche plus systématique des acteurs de la traduction littéraire aurait probablement fait émerger un autre tableau. Les remarques sur Celaleddin Ezine, par exemple, gomment légèrement une figure importante de germaniste qui a beaucoup œuvré pour l'introduction en Turquie des poètes modernistes allemands (Stefan George et Rainer Maria Rilke). D'autres aspects de l'ignorance du visiteur allemand finissent par s'imposer : l'humanisme turc avait son organe de presse pendant le séjour d'Auerbach, la revue *Insan* (1938-1943, publiée sous la férule du philosophe Hilmi Ziya Ülken) où s'illustre Orhan Burian, le plus brillant angliciste de sa generation (d'ailleurs mentionné p. 73). Et il est étonnant qu'il ait pu négliger un contemporain essentiel comme Ahmet Hamdi Tanpınar : ce dernier n'avait pas encore publié *Huzur* (1949), il n'était qu'un obscur collègue de la faculté des Lettres…

D'un point de vue politique, l'auteur choisit de négliger le front antifasciste turc où se distinguent entre autres Nâzım Hikmet et Halide Edip et beaucoup de journalistes, mais sans doute peu d'universitaires. Comme si le combat ne concernait que les cercles allemands d'Istanbul et d'Ankara… Quant aux étudiants et futurs disciples du professeur de littérature, on n'insiste pas assez sur le fait qu'ils seront les bases de l'université nouvelle des années 1950 et 1960.

Une remarque pour finir : l'idée de discontinuité culturelle (la « coupure » de la République) me paraît une interprétation très répandue et trop partiellement valable, en particulier dans ce genre d'étude. Il suffit de se reporter au flot sans cesse croissant de traductions depuis 1870 et à l'étude de la langue mixte (et non brutalement réformée) des auteurs et traducteurs pour contredire cette formule qui désormais ressemble à un cliché. L'ouvrage proposé ici n'en est pas moins passionnant et résonne de perspectives à venir.

Timour Muhidine

Longva (Anh Nga), Roald (Anne Sophie) dir., *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-Empowerment, Accommodation*, Leyde-Boston, Brill (coll. *Social, Economic and Political Studies of the Middle East* 108), 2012, viii + 369 p.

Ce volume se propose de traiter des minorités religieuses du Moyen Orient en problématisant leurs situations diverses autour de trois concepts communs : la domination, l'autonomisation et l'accommodation. L'ouvrage se compose de deux parties. La première

est consacrée aux minorités non musulmanes vivant sur la terre d'islam, comme les chrétiens, les juifs et les zoroastriens, appelées traditionnellement *dhimmi* ; la seconde se concentre sur la situation des minorités musulmanes longtemps négligée par les chercheurs qui travaillent dans ce domaine. Il convient de signaler pour les lecteurs intéressés que cet ouvrage présente une certaine complémentarité avec celui d'Asef Bayat, qui traite des différentes sortes d'activismes politiques provenant des groupes subalternes du Moyen Orient[1].

Parallèlement, la spécificité de ce livre réside dans le fait que les minorités religieuses du Moyen Orient sont étudiées dans une perspective dynamique et vues comme des « agents sociaux » capables d'inventer des stratégies d'accommodation et d'autonomisation tout en vivant sous la domination majoritaire. Elles sont traitées comme des sujets actifs et productifs contrairement à l'épistémologie traditionnelle qui les a longtemps décrites comme des « victimes impuissantes » des politiques répressives du pouvoir. En effet, les données des enquêtes de terrain présentées tout au long des articles nous signalent déjà que les minorités musulmanes et non musulmanes vivant dans les différents pays du Moyen Orient ne sont pas dans un conflit perpétuel avec les membres de la société majoritaire, qu'elles partagent au contraire beaucoup de valeurs et pratiques culturelles et se plaignent plus précisément de ce rejet qui vient de « chez eux », c'est-à-dire de la part des gens ayant la même culture, langue et tradition qu'eux.

L'article de Maurits van den Boogert qui traite de l'histoire du système du *millet* (p. 27-47) propose d'emblée un cadre théorique enrichissant pour mieux comprendre le « pluralisme juridique » inscrit dans les constitutions des pays du Moyen Orient à l'époque contemporaine. Après une présentation des discussions faites par les chercheurs sur l'emploi toujours ambigu du terme *millet*, van den Boogert parle brièvement des limites de l'autonomie des communautés non musulmanes, abordant également la manière dont les affaires religieuses, fiscales et judiciaires sont traitées par les chefs spirituels et laïcs de ces communautés avant l'ère des Réformes (1839-1856). Ensuite, il donne des exemples sur les changements structuraux de leurs statuts sociojuridiques suivant les décrets de 1839 et 1856. L'article se termine par un bref regard sur le cas de l'Égypte contemporaine où se maintiennent toujours les vestiges du système des *millet* dans ses rapports avec ses citoyens non musulmans.

Anh Nga Longva (p. 47-71) et Michael Stausberg (p. 171-195) proposent deux exemples sur la nature relative du fait d'être « minoritaire » ainsi que sur le caractère dynamique du concept de minorité, qui dépend toujours des conditions socio-historiques. Selon l'observation de Longva, les Maronites, qui ont bénéficié des capitulations occidentales, ont tendance à percevoir la « dhimmitude » comme une condition « oppressive », alors que les Grecs orthodoxes, qui n'en ont pas bénéficié, la perçoivent comme une condition sociale neutre avec ses avantages et inconvénients. Dans le second cas (p. 171-195) est analysée l'utilisation référentielle de l'héritage culturel du zoroastrisme dans la construction du nationalisme iranien au cours des premières années de Reza Shah, devenant ainsi un composant important de la culture civique bien qu'elle fût une religion longtemps marginalisée par les autorités iraniennes. Cette perception

[1] Bayat (Asef), *Ortadoğu'da Maduniyet: Toplumsal Hareketler ve Siyaset*, trad. et éd. Özgür Gökmen, Seçil Deren, Istanbul, İletişim Yayınları (coll. *Araştırma-İnceleme* 196), 2006.

spécifique du zoroastrisme en Iran peut constituer un exemple de transformation d'une culture minoritaire en culture majoritaire.

L'ouvrage met l'accent d'autre part sur l'importance du rôle joué par les organisations non gouvernementales (ONG) dans les politiques revendicatives des minorités, tout en avançant que les réseaux transnationaux occupent une place centrale dans la formation des stratégies collectives des minorités. L'article de Grégoire Delhaye (p. 71-97) est significatif en ce sens. Il postule que les coptes éduqués, adhérant aux rangs supérieurs de l'Église copte, commencent à transformer profondément l'institution et mènent aujourd'hui des politiques activistes grâce au soutien de la diaspora installée aux États-Unis tout en adoptant un discours quasi nationaliste et parfois anti-arabe. Margit Warburg prône cet argument à propos du cas des Bahaïs en Iran (p. 195-221). Bien que cette communauté ait été perçue comme « traîtres à la nation » par des fondateurs du régime islamiste, grâce à ses liens extrêmement importants à l'extérieur du pays, notamment en Israël et aux États-Unis, elle revêt un caractère assez « puissant » à l'échelle mondiale.

L'article d'Annika Rabo (p. 123-149) aborde les relations intercommunautaires à Alep, se penche sur les dynamiques socioculturelles de cette manière de « vivre ensemble » et nous invite à faire une comparaison ethnographique avec Mardin, ville du sud-est de la Turquie connue par sa composition multireligieuse[2]. La situation difficile des minorités chrétiennes de Cisjordanie étudiée par Bard Kartveit (p. 97-123) nous signale d'autre part qu'en l'absence d'un régime de lois et sous le poids des liens primordiaux (familiaux et claniques) qui dominent l'ordre social, leur protection est en danger. Quant au Soudan (p. 149-171), la raison de la tension entre le sud (partie chrétienne) et le nord (partie musulmane) du pays ne réside pas seulement dans les différences religieuses comme le reflète l'opinion publique, mais plutôt dans les différences ethniques/tribales et les inégalités socio-économiques de développement.

Quelle est-elle la situation des chiites de l'Arabie Saoudite où l'islam sunnite est la religion d'État ? À travers l'article de Laurence Louër (p. 221-245), nous apprenons que chez les communautés chiites installées dans les deux oasis situées à l'est du pays (Quatif et Hasa) s'est constitué progressivement un mouvement d'affirmation identitaire à partir des années 1950 jusqu'à aujourd'hui. Les activistes réunis autour d'un courant appelé « Mouvement de réforme » cherchent à redéfinir l'identité collective des chiites saoudiens en employant des discours quasi nationalistes et nativistes, comme cela a été déjà vu dans le cas des coptes d'Égypte traité par Delhaye.

C'est sous l'influence des nouvelles idées nationalistes portées par le mouvement *Nahda* que les intellectuels et politiciens des chiites, alévis et druzes du Liban et de Syrie ont cherché à redéfinir leur identité collective, affirme Kais Firro (p. 245-267). Les intellectuels et politiciens issus de ces trois communautés longtemps écartées de la sphère sociale sont parvenus à participer à la vie politique à travers des tactiques multiples comme le nationalisme panarabe, le patriotisme et l'islamisme, utilisés pour s'accommoder à la majorité sunnite.

Une autre stratégie adoptée par les chefs spirituels en vue de s'accommoder au pouvoir majoritaire d'une manière discrète est la fondation d'écoles missionnaires. Les écoles de Fethullah Gülen connues pour leurs réussites mondiales en matière de

[2] Aydın (Suavi) dir., *Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet*, Istanbul, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 2000.

propagation de l'islam en constituent un bon exemple, comme le signale Catherine Le Thomas (p. 267-289) qui analyse l'impact considérable des écoles missionnaires sur les communautés chrétiennes locales du Liban comme les Maronites ou les élites du pays globalement parlant. C'est à travers ces écoles que les différents groupes chrétiens du pays parvinrent à se mobiliser et s'organiser entre eux pour accéder aux postes étatiques. La même situation est valable pour la communauté chiite du Liban dont le processus d'autonomisation, qui débute à partir des années 1960, fut possible par l'établissement de ces écoles.

Les Alévis de Turquie furent toujours au « centre » de la vie politique turque, si l'on emprunte ici la dichotomie du centre et de la périphérie formulée par Şerif Mardin, suivant laquelle le centre correspond aux élites fondatrices séculaires de la République, représentées par les militaires ou les bureaucrates, la périphérie renvoyant plutôt aux paysans, artisans et petits fermiers, souvent hostiles aux cadres républicains[3]. La situation minoritaire des Alévis de Turquie est étudiée par Ali Çarkoğlu et Nazlı Çağın Bilgili (p. 289-309), selon qui en tant que communauté se ralliant toujours aux cadres autoritaires du « centre », ils ne peuvent pas être considérés comme une minorité « impuissante », contrairement à la description de l'épistémologie traditionnelle. De plus, les enquêtes récemment menées révèlent qu'ils sont plus éduqués et ont des statuts socio-économiques plus élevés que la population représentative sunnite.

L'article d'Eliz Sanasarian (p. 309-325) rappelle le rôle considérable que les manuels scolaires jouent dans la construction d'une identité nationale « idéale » en Iran. Or une comparaison avec le cas de la Turquie sur ce sujet pourrait donner des résultats communs si l'on se réfère à l'ouvrage de É. Copeaux[4]. Enfin l'article conclusif d'Elizabeth Picard analyse d'une manière générale les processus de formation des États-nations dans les pays du Moyen Orient et aborde dans ce cadre la manière dont les minorités ont été traitées en vue de garantir l'unité de la nation (p. 325-351). L'exemple de la Turquie est cité ici comme un modèle « autoritaire » fondé sur un « consensus obligatoire » – suivant la formule de Copeaux – qui accepte la domination d'une identité commune sur les divers groupes religieux. L'auteur évoque également les pays qui ont, comme principe, la représentation minoritaire dans leurs constitutions tels que l'Iran, l'Israël, la Palestine où l'identité joue un rôle important dans la distribution et l'exercice du pouvoir.

Cet ouvrage, qui rassemble plusieurs études de cas autour d'un sujet commun d'une façon comparée, donne au lecteur la possibilité d'analyser les mouvements sociaux en train de se développer. Il révèle également des indices précieux sur les manières de penser, vivre et faire de la politique dans cette aire.

Su Erol

[3] Mardin (Şerif), « Center-Periphery Relations: a Key to Turkish Politics? », *Daedalus* 102/1 *: Post-Traditional Societies*, Winter 1973, p. 169-190.

[4] Copeaux (Étienne), *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, trad. Ali Berktay, Istanbul, İletişim Yayınları (coll. *Araştırma-İnceleme* 204), 2006.

Nielsen (Jørgen) dir., *Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space*, Leyde-Boston, Brill, 2012, x + 294 p.

La collection d'articles présentée par J. N. – professeur d'études arabes et moyen-orientales, spécialiste de l'islam en Europe – est le fruit des contacts que ce dernier a établis au Liban, puis en Bulgarie depuis plusieurs décennies. Elle est plus précisément le résultat de deux rencontres qu'il a organisées à Istanbul en 2007 et en 2008 sur le thème « A New Post-Ottoman historiography ? ».

De fait, les contributions ainsi rassemblées ont moins à voir avec le titre de l'ouvrage – la plupart des contributions ne répondent pas directement à un questionnement sur l'articulation entre religion, ethnicité et une appartenance à la nation contestée – qu'avec le thème annoncé dans les rencontres et dans le titre de l'introduction du volume (« New Perspectives on Ottoman History »). Partant d'un questionnement sur l'héritage ottoman dans les événements violents de la fin du XXe siècle dans les Balkans et au Proche-Orient, mais aussi des changements perceptibles dans les milieux académiques locaux après la chute du communisme dans les Balkans et la fin de la guerre civile au Liban, le directeur du volume avait souhaité réunir certains de ceux qui contribuent à critiquer, à remiser les récits nationaux (voire nationalistes) et à proposer de nouvelles histoires provinciales ottomanes. Ceci est loin de produire un volume cohérent, s'articulant autour d'un thème ou d'une question. Au reste, les études qui y sont réunies sont autant le produit de ces changements que celui d'évolutions plus larges dans les études ottomanes (usage plus fréquent des outils des sciences sociales, perspectives comparatistes, etc.).

Une partie des contributions porte sur l'historiographie (la production récente sur la Saida ottomane analysée par James A. Reilly, l'historiographie bulgare sur les conversions à l'islam examinée de façon très fouillée par Rossitsa Gradeva et la production d'histoires abrégées de la Bulgarie sur l'étranger, étudiée par Evelina Kelbecheva), quand le texte (assez faible) de Vera Katz traite essentiellement de l'histoire dans les manuels scolaires en Bosnie-Herzégovine. La fine étude de Sara Nur Yildiz porte sur les usages du passé, en l'occurrence sur le festival de la langue célébré à Karaman et l'usage politique de la figure de Karamanoğlu Mehmed bey. Deux autres auteurs veulent promouvoir des perspectives comparatistes pour mieux comprendre l'histoire ottomane. Klas-Göran Karlsson propose de reconsidérer la période jeune-turque au miroir de l'histoire russe du début du XXe siècle, quand Christina Filiou suggère de considérer la période 1821-1922 selon un « axe gréco-turc ». Enfin, les cinq autres contributions sont des études qui entendent souligner de nouvelles approches ou de nouveaux thèmes. Il s'agit de celles de Svetla Ianeva sur les fermiers d'impôts non musulmans au XIXe siècle, de Kent F. Schull sur la catégorisation de la population carcérale par l'administration des prisons à l'époque jeune-turque, d'Abdulrahim Abuhusayn sur une brochure d'un clerc maronite contre l'envoi de députés libanais à l'Assemblée ottomane, de Michael Provence sur l'importance de l'éducation militaire dans l'Empire ottoman finissant, et d'Elektra Kostopoulou sur l'évolution de l'institution du *vakf* comme prisme pour comprendre le passage de l'Empire à l'État-nation.

Au-delà de l'intérêt, nécessairement inégal, de ces différents chapitres (outre ceux de S. N. Yildiz et de R. Gradeva, on pourra s'arrêter sur ceux de S. Ianeva, K. F. Schull et E. Kostopoulou), le volume est donc trop disparate pour être discuté en lui-même.

Nathalie Clayer

Dufft (Catharina) dir., *Turkish Literature and Cultural Memory: "Multiculturalism" as a Literary Theme after 1980*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (coll. *Mizân* 16), 2009, 257 p.

L'avantage des ouvrages collectifs est qu'ils offrent une grande diversité de regards et poussent parfois dans des recoins peu explorés des domaines concernés ; le défaut en est le côté hétéroclite. Cet ensemble qui revendique un regard sur le multiculturalisme à l'œuvre dans la littérature turque après 1980 ne fait pas exception car la thématique qu'annonce le titre, si elle est tout à fait prégnante dans la production contemporaine, possède des contours très flous : il s'agit de la résurgence d'un sentiment de particularisme lié à l'origine ethnique des auteurs, la mémoire souvent évacuée des diverses communautés de ce qui faisait l'Empire et compose la République turque. À partir de là, on voit que toutes les lectures sont possibles.

Trois parties permettent d'organiser les articles : tout d'abord un ensemble de réflexions théoriques mais surtout historiques pour cadrer des phénomènes qui portent sur un siècle et demi environ : du statut des minorités sous l'Empire et aux débuts de la République en allant jusqu'à la place des Kurdes dans la littérature d'aujourd'hui… Certains textes ont trop tendance à lier histoire, histoire politique et littérature alors que l'on connaît le risque à aligner les domaines en « forçant » les correspondances : quoi de commun entre la place des Arméniens chez Ayla Kutlu, la manière de traiter la mémoire collective dans un roman de Yaşar Kemal ou les « traces d'Anatolie » chez les romanciers allemands d'origine turque comme Emine Sevgi Özdamar ou Feridun Zaimoğlu ? S'il y a des interactions, on ne peut les présenter comme des influences aussi directes : on sait qu'il s'agit du péché principal de l'histoire littéraire de la période républicaine que d'avoir trop insisté sur cette structuration « primaire », une période historique engendrant automatiquement une école littéraire (!). La présentation du courant multiculturel, à travers des exemples tirés des représentations communautaires chez les auteurs et cinéastes récents, reste la partie la plus faible du volume : c'est une simple juxtaposition d'études de ton et de méthode très inégaux. Enfin, la troisième partie présente un ensemble de quatre essais regroupés sous le titre de « contributions inter-culturelles » d'où émerge un texte subtil sur le poète chypriote Taner Baybars (1936-2010) dont la carrière littéraire se fit en anglais et la vie se déroula en Grande-Bretagne puis en France. On aurait d'ailleurs aimé trouver ici un texte d'analyse sur l'œuvre et les positions clairement définies sur le métissage culturel de Mehmet Yaşın (né en 1958), un auteur qui paraît à lui seul incarner la thématique et la pratique littéraire (et même linguistique) du multiculturalisme.

Les articles les plus éclairants restent ceux d'Herkül Millas[1], de Nüket Esen (sur les auteurs d'origine arménienne), d'Erol Köroğlu (consacré au dernier cycle romanesque de Yaşar Kemal) et de Nedim Gürsel, représenté par un article déjà ancien mais à l'argumentation solide sur la communauté grecque dans l'oeuvre de Sait Faik. C. D. (déjà auteur d'une étude importante sur Orhan Pamuk en 2008) signe une contribution où elle a la bonne idée de rapprocher l'auteur de *Istanbul. Souvenirs d'une ville* et Elias Canetti, ce qui s'impose comme une évidence et permet de mettre un nom sur la grande tradition romanesque d'Europe centrale, celle qui court de Prague à Istanbul – en passant par Rustchuk !

[1] Traducteur et auteur de *Türk Romanı ve "Öteki"*, Sabancı Üniversitesi, 2000.

On comprend néanmoins à la lecture de cet ensemble qu' il est encore un peu tôt pour analyser correctement le vaste courant représenté par des textes d'histoire orale, de sociologie historique et de création littéraire où s'entrecroisent réalités, aspirations et fantasmes sur l'Autre.

Timour Muhidine

Schmidt (Jan), *Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands -IV- Minor Collections*, Leyde-Boston, Brill (coll. *Codices manuscripti* 41 ; *Islamic Manuscripts and Books* 3), 2012, xxi + 410 p.

Ce volume est le quatrième du catalogue complet des manuscrits turcs conservés aux Pays-Bas (à l'exclusion des fonds d'archive[1]). Les trois premiers, parus en 2000, 2002 et 2006, sont consacrés au *Legatum Warnerianum*, principale collection orientaliste de la bibliothèque de l'université de Leyde. Celui que publie aujourd'hui J. S. corrige quelques erreurs qui s'étaient glissées dans les précédents et les complète en rendant compte des acquisitions récentes, mais surtout fournit le catalogue exhaustif des autres collections, moins importantes, conservées aux Pays-Bas : musées nationaux d'Amsterdam, de la marine (Het Scheepvaartmuseum, Amsterdam), d'ethnologie (Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leyde), International Institute of Social History (Amsterdam), bibliothèques des universités d'Amsterdam, de Groningue, d'Utrecht, bibliothèque royale (Koninklije Bibliotheek, La Haye), musée Meermanno – maison du livre (Museum Meermanno – Huis van het Boek, La Haye), collections Albert-Hotz, Bibliotheca Publica Latina et de l'Académie royale des arts et des sciences (bibliothèque de l'université de Leyde), Musée maritime de Rotterdam, Wereldmuseum (Rotterdam).

Après un historique de chaque institution et collection, les manuscrits sont présentés avec soin : contenu ; description physique ; début, fin et colophon ; indications sur les œuvres et les auteurs ; bibliographie. On notera qu'indépendamment des documents turcs à proprement parler (pour la plupart en ottoman), l'auteur a jugé utile de faire un sort à des documentations en diverses langues (latin, français, allemand, néerlandais…) ayant un lien avec l'Empire ottoman et la Turquie et avec les rapports entre l'Occident et le Levant. C'est ainsi que nous disposons (p. 111-138) d'un dossier fort intéressant sur les archives de Fritz Rudolf Kraus, orientaliste allemand demi-juif émigré en juin 1937 en Turquie, où il fut employé au département de l'Orient ancien du musée archéologique d'Istanbul. Sa correspondance avec son frère Werner demeuré en Allemagne, notamment, est riche en enseignements sur sa vie difficile en Turquie dans un contexte au total peu hospitalier. Le texte de J.S., accompagné de nombreuses et longues citations en allemand, en donne une vivante image.

[1] Pour une description de ceux-ci, l'auteur renvoie à Çelikkol (Zeki), de Groot (Alexander), Slot (Ben J.), *Lâle ile Başladı: Türkiye ve Hollanda Arasındaki Dört Yüzyıllık İlişkilerin Resimli Tarihçesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000.

Un « épilogue » (p. 319-346) est consacré à une analyse globale de l'ensemble des collections de manuscrits turcs aux Pays-Bas. Suivant un plan chronologique (avant 1800, XIX[e] siècle, après 1900), l'auteur – traitant séparément le *Legatum Warneranium*, les collections d'académies et les ensembles moins importants – dénombre, indique les langues des manuscrits, leurs dates et provenances, les précédents propriétaires, enfin il s'intéresse aux modes d'acquisition (donations et achats). Une « évaluation » tire les principales leçons de cette analyse (p. 341-345). Au total, les sujets apparaissent très divers, marqués par les conditions du marché et la personnalité des donateurs, pratiquement tous des savants et surtout des professeurs orientalistes. De fait, en dehors de cas très particuliers comme un projet de traduction de la Bible au XVII[e] siècle, on est frappé par l'importance relative, pour les périodes anciennes, des dictionnaires, grammaires, recueils d'*inşâ* ou textes historiques. De même, l'intérêt pour la théologie des érudits anciens pourrait expliquer l'attention accordée aux textes religieux, tout comme la collection de Franz Taeschner privilégiait des textes sur l'histoire, la géographie, le pèlerinage à La Mecque ou la *futuwwa*. J.S. conclut (p. 346) sur l'usage qui a été fait de ces fonds et les possibilités qu'ils offrent.

Un premier index (fournissant un « index général » et un index des titres en caractères arabes) concerne ce quatrième volume ; un second, qui couvre les quatre volumes, propose une liste des titres en transcription et une liste des auteurs.

Il ne fait pas de doute que cet ouvrage – dont on signalera au passage la riche illustration – rendra de grands services.

Nicolas Vatin

Notes de lecture sur les contestations de Gezi Park à Istanbul

Les protestations massives que secouèrent Istanbul, puis plusieurs autres villes turques dans l'été 2013 rompirent la quiétude du pouvoir de Recep Tayyip Erdoğan. Ayant pour motif initial le refus de sacrifier le parc Gezi, seul espace vert situé au cœur du quartier de Taksim, aux grandioses projets du premier ministre (un « *shopping mall* » et une mosquée ; la reconstruction à l'identique d'une caserne ottomane), elles provoquèrent une véritable crise de sens au sein d'un gouvernement incapable de comprendre les dynamiques d'une résistance qu'il avait lui-même déclenchée par une gestion de plus en plus autoritaire et autocratique de la société. Depuis les élections de 2011, en effet, tout semblait indiquer que l'Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), qui ne connut pas de « moment révolutionnaire » lors de ses victoires de 2002 et 2007, ressentait le besoin de s'imposer par un programme radical consistant à passer de la simple conquête du pouvoir à une transformation en profondeur de la société. Le résultat fut la radicalisation de trois oppositions distinctes, voire étant à couteaux tirés : une gauche libérale, qui jadis avait soutenu l'AKP en voyant en lui le moteur d'une probable démocratisation, une gauche radicale se nourrissant partiellement du malaise de la communauté alévie face à un pouvoir s'affirmant de plus en plus comme sunnite, enfin un courant « national-socialiste » se réclamant d'un kémalisme ultranationaliste et laïciste. Face à l'ampleur de la contestation mobilisant près de trois millions de personnes dans quelque 80 villes du pays, le pouvoir n'eut d'autre solution que d'attribuer la responsabilité ultime des événements à une « main invisible »

tentant de fragiliser la Turquie (étudiantes françaises sur place, metteur en scène Mehmet Ali Alabora, « lobby international de la rente », « sionisme »…).

S'il nous paraît qu'il est encore trop tôt pour analyser ces contestations dans toute leur complexité, nous ne constatons pas moins qu'elles ont donné lieu à une série de publications parues pratiquement en simultanéité avec l'événement lui-même. Une partie de ces ouvrages prend l'allure de recueils de témoignages, présente une impressionnante iconographie ou répertorie le vocabulaire très imagé des manifestations[1] ; d'autres, à l'instar de celui de N. Genç, proposent une lecture ultra-kémaliste et « révolutionnaire » des faits. Le titre de l'ouvrage de cet auteur, *De Gezi à Tahrir* est en effet en conformité avec les analyses du courant kémaliste connu comme *ulusalcı* (du terme kémaliste *ulus* = nation), saluant le coup d'État militaire d'al-Sissi en Égypte comme une authentique révolution populaire contre les « obscurantistes »[2].

Toujours de sensibilité kémaliste, mais plus sociologique dans ses analyses, l'ouvrage de A. Küçükkaya et E. Kongar lit les événements à partir des dynamiques sociales et plurielles[3]. Dans une approche différente et novatrice, M. Sönmez porte son attention sur l' « ingénierie » politique, économique et sociale de l'AKP[4]. Les pharaoniques projets urbains mis en place à Istanbul mais aussi dans d'autres grandes villes du pays alimentent en effet la spéculation et engendrent une rente importante quasi exclusivement monopolisée par une bourgeoisie puritaine. Celle-ci nourrit, par un effet de ricochet, également les caisses de l'AKP, permettant à son empire municipal de mener une politique de clientélisation à l'égard des couches défavorisées. Les contestations exprimeraient dès lors la volonté des habitants de défendre leurs espaces urbains contre un pouvoir ouvertement néolibéral. Le volume dirigé par B. Gökay et I. Xypolia établit, quant à lui, des parallèles entre le « 13 » turc et le « 68 » européen, mais aussi entre les cas turc, latino-américains et balkaniques des années 2010 (l'article de Drezov Kyril, par exemple, s'intéresse à la Bulgarie voisine, scène de contestations incessantes s'étalant sur toute l'année 2013)[5]. Ce volume comprend également un court article d'Immanuel Wallernstein, s'interrogeant sur la singularité de la position kurde, qui n'exprima sa solidarité avec Taksim que *mezzo voce*, ainsi que des textes d'Ömer Şener et Taptuk Ertoç sur la nature carnavalesque de Gezi et sur la rhétorique d'Erdoğan. La revue *Insight Turkey* consacre également son nº 15 aux événements, avec, notamment, des contributions de Tayfun Atay, Doğan Eşkinat, Hatem Ete et Nilüfer Göle, cette dernière, directrice d'études à l'EHESS, établissant un

[1] Aydın (Eylem), *Çapulcu'nun Gezi Rehberi*, Istanbul, Hemen Kitap Yayınları, 2013 ; *31 Mayıs 2013: Devrim Taksim'de Göz Kırptı*, Istanbul, Kaldıraç Yayınevi (coll. *İnceleme Dizisi*), 2013 ; Erbil (Gamze) dir., *Gezi Günlükleri*, Istanbul, İmge Yayınları, 2013 ; Kaya (Hasan), *Çapulcuların Sosyal Medya Paylaşımları*, Istanbul, Etki Yayınları (coll. *Mizah Dizisi*), 2013 ; Hızarcı (Erol), *Bir Çapulcunun Hatıra Defteri*, Istanbul, Destek Yayınları (coll. *Güncel Dizisi*), 2013 ; Çakır (Yalçın), "*Bu Daha Baslangıç" . Sözun Özü Direnişin Gözü, Yalçın Abi*, Istanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi (coll. *Araştırma-İnceleme Dizisi*), 2013.

[2] Genç (Nihat), *Direniş Günleri. Gezi'den Tahrir'e*, Istanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2013.

[3] Küçükkaya (Aykut), Kongar (Emre), *Gezi Direnisi: Türkiye'yi Sarsan 30 Gün – Artık Hiçbir Şey Eskisi Gibi Olmayacak*, Istanbul, Cumhuriyet Kitapları (coll. *İnceleme*), 2013.

[4] Sönmez (Mustafa), *Kent, Kapital, ve Gezi Direnişi*, Istanbul, Nota Bene Yayınları (coll. *Politika Dizisi*), 2013.

[5] Gökay (Bülent), Xypolia (Ilia) dir., *Reflections on Taksim. Gezi Park Protest in Turkey*, Staffs, *Journal of Global Faultlines*, 2013.

lien entre les contestations et la volonté du pouvoir de monopoliser le discours public et d'imposer ses mesures dans le registre de la moralisation. Ce fait ne peut que provoquer, selon plusieurs contributeurs du numéro, une guerre entre « deux nations » en Turquie, la proportion des manifestants descendus dans la rue simplement pour défendre les « arbres » ne dépassant pas les 10 %. Les auteurs d'*Insight Turkey* soulignent aussi l'importance d'une évolution ironique : ce sont ceux qui s'opposèrent il y a encore peu aux programmes de démocratisation de l'AKP qui entendent aujourd'hui se prévaloir d'une légitimité démocratique.

Dans ses n°s 291-293, *Birikim*, prestigieuse revue de gauche dont nombre d'auteurs avaient soutenu l'AKP par le passé, voit dans « Gezi » un événement comparable au « 68 » européen ainsi qu'à la mobilisation des « indignés » en Europe, mais insiste, notamment à travers l'éditorial d'Ömer Laçiner, sur la capacité du parti d'Erdoğan à maintenir le bloc hégémonique qui le porta au pouvoir. Les auteurs de ces numéros spéciaux soulignent également le fait que le pouvoir lut la contestation non pas comme le fruit d'une opposition légitime, mais comme un acte de subversion destiné à le renverser et n'hésita pas à appeler à la « délation » des « citoyens fidèles ».

Enfin, l'ouvrage de N. et E. Özkoray avec la collaboration de Hayri Gökşin Özkoray et İmre Özkoray[6] analyse l'événement sous l'angle du processus d'individuation, conditionnant, à son tour, la sortie du « fascisme vert » et du totalitarisme. Exprimant un engagement politique assumé et quelques attentes peut-être utopiques, les auteurs saluent dans les contestations la première « révolte » des Turcs (les Kurdes étant dans la résistance depuis de longues décennies), qui, par leurs manifestations massives, refusent la fusion entre sunnisme et État ainsi que toute identité collective, nationaliste ou religieuse imposée par les pouvoirs successifs depuis la création de la République. Apportant les preuves de la reconversion des islamistes à l'économie néolibérale, ils restituent également nombre d'enquêtes sur les sentiments d'appartenance, individuelle ou collective, en Turquie. La « révolte » et l' « énervement » de la société embellissent selon eux la Turquie, en lui permettant de sortir du tissu de mensonges dans lequel AKP emmailloterait la société.

Hamit Bozarslan

[6] Özkoray (Nurten), Özkoray (Erol), *Bireyselleşme ve Demokrasi. Gezi Fenomeni*, Istanbul, İdea Politika Yayınları, 2013.